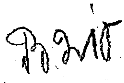
FESTSCHRIFT

zum

50jährigen Bestehen

des Rabbinerseminars

zu Berlin



FESTSCHRIFT

zum

50 jährigen Bestehen des Rabbinerseminars zu Berlin.

1873—1923. 5634—5684.

Herausgegeben von den Dozenten.

1 9 2 4

Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire

HANNOVER

Druck von H. Itzkowski, Berlin.

Dr. Meier Hildesheimer
anläßlich seines 60. Geburtstages
(11. Ijar 5684)
zugeeignet.

Gleichfalls aus Anlaß des fünfzigjährigen Bestehens des Rabbiner-Seminars sind in „Jeschurun" folgende Arbeiten ehemaliger Schüler des Instituts erschienen:

Rabbiner Dr. Saul Kaatz, Hindenburg: Mischna Kethubot X,4.
(X., S. 364—373.)

Rabbiner Dr. Samuel Klein, Nowé Zámky: Neue Beiträge zur Geschichte und Geographie Galiläas.
(X., S. 129—146; 231—249 und 275—291)
(Sonderabdruck im Verlage von „Menorah", Wien unter dem Titel: Palästina-Studien Heft I.)

Rabbiner Dr. Arthur Levy, Berlin: Jüdische Grabmalkunst in Osteuropa (mit zahlreichen Lichtbildern).
(X., S. 317*—391*)
(Sonderabdruck im Verlage des „Pionier", Berlin).

Rabbiner Dr. Louis Lewin, Kattowitz: Heidenheimiana.
(X., S. 110—129 und 206—220.)
(Sonderabdruck im Verlage des Verfassers.)

Prof. Dr. A. Marmorstein, London: Eine angebliche Verordnung Hadrians.
(XI., S. 149—156.)

Rabbiner Dr. Isak Unna, Mannheim: Ueber den Minhag.
(X., S. 463—478.)

Inhalt.

Zur politischen Geschichte der Juden unter Kaiser Hadrian

von

Dr. Moses Auerbach.

Inhalt.

Literaturangabe.

Hauptsächlich benutzte Literatur:

Bondi, Der jüd. Krieg geg. Hadrian nach Doroth Har., Jahrbuch der jüd. lit. Gesch. XIII (1920), S. 255—280.

Büchler, Die Schauplätze des Bar-Kochbakrieges, J.QR. XVI 1909.

Derenbourg, Essai sur l'histoire et la geogr. de Palestine 1869.

Dürr, Die Reisen des Kaisers Hadrian 1881.

Grätz IV⁴, Geschichte der Juden 1908.

J. Halevy, Doroth Harischonim I e 1918.

L. Hamburger, Die Münzprägungen während des letzten Aufstandes der Israeliten gegen Rom 1892.

Kornemann, Kaiser Hadrian 1905.

Lebrecht, Bether, in Magazin f. d. Wissenschaft des Jdtms. III 1876.

Münter, Der jüd. Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian 1821.

Rappoport, Erech Millin: Adrianos, sowie Kerem Chemed VII 1843, S. 174—182.

Salzer, Der Aufstand des Bar-Kochba. Magazin f. d. W. d. J. III—IV 1876—1877.

Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians 3—4 1897.

Schulz, Das Leben des Kaisers Hadrian 1904.

Schürer, Geschichte des jüd. Volkes I 1901.

Weber, Untersuchungen z. Geschichte Hadrians 1907.

I. Vom Regierungsantritt Hadrians bis zum Aufstande.

Im August des Jahres 117 war Kaiser Trajan gestorben. Laut letzter Verfügung, deren Echtheit allerdings von manchen angezweifelt wurde und wird[1], hatte er seinen Verwandten, Publius Aelius Hadrianus, zum Nachfolger bestimmt. Die Legionen des Ostens und später auch der Senat erkannten Hadrian als Kaiser an. Der neue Herrscher war ganz anderer Natur als sein Vorgänger, der in erster Linie Soldat gewesen war und sein Ziel in der Vergrösserung des Reiches durch kriegerische Eroberungen gesehen hatte. Mit der Gewinnung der dacischen Provinz war ihm diese gelungen, während der Erfolg des parthischen Feldzuges trotz grosser Anfangssiege ein höchst zweifelhafter war. Ja, noch mehr die Schwierigkeiten und Misserfolge, welche Trajan in seinem letzten Lebensjahre hier erfuhr, hatten im ganzen römischen Reiche eine gefährliche Gährung ausgelöst. „Die Mauren waren unruhig, die Sarmaten begannen Krieg, die Britannier konnten nicht mehr unter römischer Botmässigkeit gehalten werden, Aegypten wurde durch Aufstände geplagt, Libyen und Palästina zeigten rebellische Gesinnung“[2]. Hadrians Streben hingegen ging dahin, auf friedlichem Wege die Ruhe des Riesenreiches wieder herzustellen, weshalb er vor allem dem Partherkrieg durch freiwilligen Verzicht auf die Eroberungen Trajans östlich des Euphrats ein Ende machte.

Von grösster Bedeutung war der Regierungswechsel auch für Palästina. Sein grausamer Bedrücker, Lusius Quietus, wurde

---

[1]) vgl. Kornemann, Kaiser Hadrian S. 11—31; Dessau, Festschrift für H. Kiepert.

[2]) Spartianus, Vita Hadriani c. 5; Dio Cassius 69, 2.

abberufen und später getötet[3]. Sicherlich war dies Vorgehen des neuen Kaisers gegen Quietus in erster Linie durch alte Eifersucht und Misstrauen gegen diesen kriegstüchtigen Maurenfürsten veranlasst, weil Hadrian den ihm als Feldherrn überlegenen ehemaligen Nebenbuhler verdächtigte, nach dem Kaiserthron zu streben. Doch geht man wohl nicht fehl, wenn man den Sturz des Lusius auch als eine Abkehr von jener Politik der Judenbedrückung betrachtet, die in den letzten Jahren Trajans geherrscht hatte, und zu deren schlimmsten Vollstreckern Quietus gehört hatte. Es musste Hadrian viel daran liegen, den Beweis zu erbringen, dass die Beruhigung des Orients auf staatsmännische Weise leichter und sicherer war, als durch militärische Gewaltpolitik[4]. Auch der Hass der in den orientalischen Provinzen so zahlreichen Juden sollte durch ein grossartiges Entgegenkommen besiegt werden: der Kaiser beschliesst den Wiederaufbau des Tempels[5]. Die noch immer brennende Wunde, die das römische Schwert dem jüdischen Volke geschlagen hatte, sollte durch Staatsweisheit geheilt werden. Das überschwängliche Lob der jüdischen Sibylle[6] gibt die dankbare Gesinnung zumindest eines Teiles der Juden für den erhofften Friedenskaiser wieder.

Um so grösser musste die Enttäuschung und der aus ihr erwachsende Hass sein, als der Kaiser nach einigen Jahren die

---

[3]) vgl. zu Quietus Grätz IV, Note 14 und hiergegen Halevy, Dor. Har. I e 421—424.

[4]) s. a. Derenbourg, Essai 412.

[5]) Bereschit rabba 64. Zu dem Befehl an Akylas aus Synope, die Stadt, aber nicht den Tempel aufzubauen s. Epiphanios, De pond et mess 14; vielleicht sollte nach diesem Bericht der Tempelbau den Juden allein überlassen bleiben. Doch kann der Befehl auch in ungünstigem Sinne aufzufassen sein und sich auf die Erbauung als heidnische Stadt beziehen. Ueber die Nichtidentifizierung dieses angeblichen Schwiegervaters Hadrians mit dem Proselyten Akylas s. Grätz IV [4] S. 409; s. a. Salzer Magazin f. d. W. d. J. III 129. Zu weiteren Andeutungen auf den Tempelbau im Barnabasbrief vgl. Schürer I [3—4] 782 f.

[6]) Sib. V 46—50 (Vs. 51 scheint ein späterer Zusatz zu sein) s. a. die Schilderung des neu erstandenen Glückes in Judäa und der Wiederaufnahme des Opferdienstes nach Abschluss des Partherkrieges (247—85).

von ihm erweckten Hoffnungen zerstörte[7]. Dieser Umschwung in Hadrians Judenpolitik bedarf der Begründung. Die Veranlassung scheint eine doppelte gewesen zu sein: Im Jahre 123 sah sich Hadrian gezwungen, dem neuen Partherkönige weitere Zugeständnisse zu machen, um den Krieg zu vermeiden[8]. Mit mehr oder weniger Recht mochte er dieses als Folge seiner Nachgiebigkeit im Beginne seiner Regierung betrachtet und es deshalb für richtig befunden haben, in den ihm verbliebenen orientalischen Provinzen mit der alten römischen Härte aufzutreten, die sich lediglich auf ihre Macht stützen wollte; was nach der inzwischen eingetretenen allgemeinen Beruhigung des Reiches nicht mehr so gefährlich, wie es vor 5 Jahren erscheinen mochte. Andererseits liess wohl auch das Erstarken des Partherreiches eine schärfere Betonung der römischen Herrschergewalt in den Nachbarprovinzen nötig erscheinen. Ein weiteres Moment für Hadrians antijüdische Massnahmen möchten wir in seiner zunehmenden Hinneigung zum Griechentum sehen. Auf der Rückreise von der parthischen Grenze besuchte der Kaiser die griechischen Provinzen, im Jahre 124 liess er sich in die eleusinischen Mysterien einführen[9], so fühlte sich Hadrian geistig immer mehr als Grieche. Wurde er doch wegen seiner Kenntnis der griechischen Literatur, wohl mit leichtem Spott, Graeculus genannt. — Wenn die Vorliebe Hadrians für das Griechische auch schon aus früherer Zeit stammte, so musste sie durch seinen längeren Aufenthalt in den Ländern griechischer Kultur bedeutend verstärkt werden. Es ist nun natürlich, dass die Bevorzugung des griechischen Wesens sich auch politisch in Bevorzugung der Griechen und der orientalischen Hellenisten auswirkte, womit zwangsläufig gleichzeitig eine Gegnerschaft

---

7) Ber. r. 64.

8) Gutschmid, Untersuchungen über die Gesch. d. Königreiches Osroëne, vermutet, dass er aus Entgegenkommen gegen den i. J. 123 zur Herrschaft gelangten Partherkönig Ma'nu VII bar Irat den von Rom zum König von Osroëne eingesetzten Parthamaspates absetzte. s. a. Weber, Untersuchungen zur Gesch. Hadrians 118 f.

9) Weber a. a. 174.

gegen das jüdische Volk einherging. Seit Jahrhunderten waren in den Ländern des östlichen Mittelmeeres Juden und Griechen in kultureller wie in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht schärfste Gegner. Die furchtbaren Kämpfe in Aegypten, Cyrene und auf Cypern in den letzten Jahren Trajans[10] waren noch unvergessen.

Der Wiederaufbau des Tempels hätte nun dem jüdischen Volke ein sichtbares Kulturzentrum wiedergegeben, weshalb die Erlaubnis hier zu illusorisch gemacht werden musste. Ein einfaches Zurückziehen seines einmal gegebenen Wortes hätte aber den Kaiser in offensichtliches Unrecht gesetzt. Daher zog er es vor, durch eine scheinbar unwesentliche Bedingung den Bau zu vereiteln. Unter der palästinensischen Bevölkerung gab es drei Klassen, denen ein neuer Tempel zu Jerusalem ein Dorn im Auge gewesen wäre: die Judenchristen, die Samaritaner und die Griechen. Die Judenchristen standen dem Kaiser geistig sicher ebenso fern, wie die Juden und wurden von ihm diesen vermutlich auch gleich geachtet. Daher ist kaum anzunehmen, dass sie es waren, die dem Kaiser den Rat gaben, wie er den Tempelbau verhindern könne. Demnach dürften Samaritaner oder palästinensische Griechen unter den Kutäern zu verstehen sein, welche dem Kaiser rieten, von den Juden zu verlangen, entweder die Stelle des neuen Tempels oder dessen Masse zu verändern. Dieser Befehl war einem Verbot des Aufbaues gleichbedeutend. In furchtbarer Aufregung versammelte sich eine Volksmenge in der Ebene von Bet Rimmon. Nur mit grösster Mühe gelang es damals dem greisen R. Josua ben Chananja, den Ausbruch eines Aufstandes zu verhindern[11].

Aber bald zeitigte die neue Richtung der römischen Politik Auswirkungen, welche die enttäuschten Juden der Verzweiflung nahe brachten und geradezu zum Aufstande reizten. Hatte Hadrian durch den Plan des Wiederaufbaues Jerusalems zugleich mit dem Befehl der Erneuerung des Tempels bei

---

10) vgl. Grätz IV⁴ 114ff; Schürer I³⁻³ 662ff; Halevy Iᵉ 392—420.
11) Ber. r. 64.

den Juden hochgespannte Hoffnungen erregt, so musste sein Entschluss, nur Jerusalem, und zwar als griechisch-römische Stadt, neu erstehen zu lassen, die Juden aufs äusserste erbittern[12]. Es ist durchaus möglich, dass dieses nicht die Absicht des Kaisers war, dass er vielmehr lediglich die von Natur zur Festung so geeignete Stadt in einen militärischen Stützpunkt gegenüber einem etwaigen Partherangriff umwandeln wollte. Ihm mochte dies gar nicht als eine so grosse Neuerung, besonders nicht als mögliche Kränkung für die Juden, erschienen sein. Denn in irgend einer Gestalt bestand Jerusalem längst wieder als bewohnter Ort[13].

Ganz in Trümmer hatte Titus die Stadt schwerlich verwandelt. Erzählt doch Josephus[14] ausdrücklich, dass Titus die drei Türme des Herodespalastes und einen Teil der Mauer bestehen liess. Die Tatsache, dass Jerusalem Standort der X. Legion war[15], lässt mit grösster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass sich aus dem römischen Lager im Laufe der Jahrzehnte ein stadtähnliches Gebilde entwickelt hatte. Abgesehen von dem zum Heere gehörigen Tross haben sich sicher auch jüdische Handwerker und Kaufleute allmählich wieder angesiedelt, da ein dieses hinderndes Verbot nicht bestand. Mochte es auch in der ersten Zeit nach dem Kriege für Juden gefährlich gewesen sein, sich den gehässigen und mutwilligen Angriffen der römischen Soldateska auszusetzen, so wird sich doch im Laufe der Jahrzehnte ein erträgliches Verhältnis zwischen ihnen und den römischen Soldaten herausgebildet haben, da diese schliesslich auch auf Handwerker und Kaufleute mehr oder weniger angewiesen waren[16].

---

12) Dio Cassius 69, 12; Dio's Angabe, dass Hadrian schon damals beabsichtigte, an der Stätte des Heiligtums einen Jupitertempel zu errichten, ist wohl eine Verwechslung mit der Erbauung des heidnischen Tempels nach dem Kriege.

13) vgl. hierzu auch Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians S. 68 ff. Sch's. talmudische Belege sind allerdings anfechtbar.

14) Bell. VII 1—3.

15) vgl. Schürer I $^{3-4}$ 634.

16) Epiphanios, de pond et mens 14 berichtet, dass auch nach

Eine vollkommene Neugestaltung der Stadt brauchte daher dem Kaiser als nichts Besonderes zu gelten. Anders natürlich den Juden. Solange Jerusalem noch immer in der Hauptsache eine zerstörte Stadt war, erhoffte man täglich ihre Wiederherstellung als sicheres Merkmal einer baldigen Erlösung. Jetzt sollte die Stadt von den Feinden mit all den so verhassten Götzentempeln der griechischen Städte wieder erbaut werden, ein Zeichen, dass nun endgiltig das heilige Jerusalem aufgehört habe, und an seiner Stätte eine Stadt der Heiden als ein zweites Caesarea dauernd entstehen sollte. Dies zu verhindern, musste aller Juden glühender Wunsch sein.

Ein weiterer Anlass zum Ausbruch des Aufstandes war das Verbot der Beschneidung, von dem die talmudischen Quellen und auch Spartian[17] berichten. Dieses Verbot braucht nicht in der Absicht einer Religionsbeschränkung erlassen zu sein[18].. Hadrianische Religionsverfolgungen sind vor dem Aufstande sonst nicht erwiesen[19]. Die allgemeine Veranlassung des Verbotes, das sich nicht auf die Juden allein bezog, mag vielmehr die von Hadrian angeordnete stärkere Bestrafung der Kastrierung gewesen sein[20]. Es ist nicht einmal nötig anzunehmen, dass Hadrian selbst die Beschneidung der Kastrierung gleichstellte. Aber es liegt sehr nahe, dass das Verbot der Kastrierung von einzelnen römischen Beamten aus Unkenntnis oder aus böser Absicht auf die Beschneidung angewandt wurde, sei es, um durch dies Verbot die jüdische Bevölkerung zu quälen,

der Zerstörung 7 Synagogen in Jerusalem waren. Schlatter S. 78. Ebenso setzt die Liste der Jerusalemer Bischöfe bei Eusebius, Hist. eccl. IV, 6 voraus, dass Jerusalem bewohnt war, und die Erwähnung der Tatsache, dass bis zum Hadrianischen Krieg sämtliche Bischöfe Judenchristen waren, legt die Vermutung nahe, dass bis dahin der wesentlichere Teil der Christen Jerusalems Judenchristen waren. Wenn aber damals Judenchristen in Jerusalem wohnten, so ist auch eine rein jüdische Bevölkerung anzunehmen.

17) Vita Had. 14, 2.

18) s. a. Duruy-Hertzberg, Gesch. d. röm. Kaiserreiches II 471 Anm.

19) gegen Halevy I e 579 vgl. Exkurs II.

20) vgl. Schürer I 3—4 675—79.

sei es, um für Nachsicht gegen Uebertretung einer scheinbaren kaiserlichen Verordnung Geld zu erpressen. Welches die Motive auch sein mochten: jedenfalls hatten römische Beamte die Erfüllung eines der heiligsten Religionsgesetze verhindert. Das war Grund genug, zu versuchen, das Joch der feindlichen Herrschaft abzuschütteln. Wahrscheinlich im Jahre 126 kam der Kaiser nach Judäa[21]. Seine Anwesenheit bezweckte wohl die Beschleunigung des Wiederaufbaus Jerusalems. Von Judäa reiste er nach Aegypten und dann nach Syrien, dessen Statthalter er unter Trajan gewesen war. Solange Hadrian in der Nähe weilte, bewahrten die Juden Ruhe. Möglich ist es, dass man die Anwesenheit des Kaisers in den Nachbarprovinzen zu letzten Versuchen benutzte, auf ihn einzuwirken[22]. Aber vergebens. Als der Kaiser Syrien verlassen hatte, brach der Aufstand aus.

II. Der Aufstand.

Zuerst wagte man nicht, den Römern in offenem Kampfe entgegenzutreten. Man besetzte aber strategisch günstige Punkte, die durch unterirdische Gänge miteinander verbunden wurden. In ihnen und den vielen Höhlen, an denen das Land überreich ist, fand man immer wieder Zuflucht, so oft überlegene feindliche Streitkräfte angriffen. Andererseits waren sie die geeignetsten Verstecke, aus denen heraus man vereinzelte Abteilungen der Feinde überfallen konnte[23]. So entwickelte sich ein regelrechter Kleinkrieg, bei dem sich der Vorteil immer mehr

---

21) Die Begründung der Zeitangaben s. in Exkurs I.

22) Von den vielen Unterredungen R. Josua's b. Chananja mit Hadrian — oft heisst es auch, ohne Namensnennung, mit dem Kaiser, der aber zumeist H. sein dürfte — mögen einige damals stattgefunden haben, andere wohl zur Zeit, da Hadrian noch Statthalter von Syrien war, und zu Beginn seiner Regierung. Vielfach, wenn auch ohne Beweis, wird angenommen, dass die Nidda 69b erwähnten 12 Fragen, welche die Alexandriner R. Josua vorlegten, gelegentlich seines Aufenthaltes in Alexandria gefragt wurden und dass unter dem jüdischen Patriarchen, von dem Hadrian in seinem Brief aus Alexandrien an Servianus spricht, R. Josua zu verstehen sei.

23) Dio Cassius 69, 12.

der jüdischen Seite zuneigte. Vergeblich versuchte der Statthalter Judäas, Tineius Rufus[24], des Aufstandes Herr zu werden. Ständig verloren die Römer an Boden. Auch weitere Streitkräfte, die ihnen aus Syrien zu Hilfe kamen[25], konnten nichts ausrichten. Der Aufstand breitete sich immer mehr aus, bis nahezu ganz Judäa und Galiläa[26] in den Händen der Aufständischen waren, und über 50 Festungen und an 1000 Ortschaften allmählich besetzt worden waren[27].

Als Führer der Juden wird im Talmud Ben Kosiba oder Bar Kosiba[28] בן כוזיבא oder בר כוזיבא genannt, der vielleicht mit dem an einer Stelle erwähnten Bar Daroma[29] בר דרומא identisch ist. Die christlichen Schriftsteller nennen ihn Χοχηβᾶς, Chochebas oder Βαρχωχέβας Barchochebas, alles Formen, die zu dem Namen בר כוכבא passen, der sich aber in den jüdischen Quellen — bis auf eine Lesart in Ms. München des Seder Olam[30] — nicht findet. Der richtige Name dürfte daher בן כוזיבא, בר כוזיבא sein. — Möglicherweise wurde der Führer in den Tagen seiner Erfolge von seinen Anhängern בר כוכבא genannt, entsprechend der homiletischen Deutung R. Akiba's דרך כוכב מיעקב אל תקרי כוכב אלא כוזב[31].

---

24) Über den Namen vgl. Schürer I³⁻⁴ 647 ff. Tineius Rufus ist wohl identisch mit dem talmudischen טורנוסרופוס. Vielleicht ist טורנוס eine beabsichtigte Entstellung des Namen Tineius in τύραννος (so Grätz und Derenbourg).

25) vgl. Schürer I ³⁻⁴ 648.

26) Büchler, Die Schauplätze des Bar-Kochbakrieges J.Q.R. XII (1904) S. 143—205. Halevy Ie 629—635. Beide halten mit Recht Judäa für den Hauptschauplatz des Krieges.

27) Ech. r. z. II, 2 (a. E.) כמה פולמסות עשה אדריאנוס תרין אמורין ח״א נ״ב וח״א נ״ד; Dio Cassius schreibt 50, Festungen und 985 Ortschaften seien von den Römern erobert, also müssen mindestens so viele in den Händen der Juden gewesen seiu.

28) j. Ta'an. IV, 5; Sanh. 93b, 97b; s. a. j. Ma'ser. sch. I, 1.

29) Lebrecht, Magazin III (1876) S. 13 בר דרומא = Südländer; ders. früher (Allg. Ztg. d. Jdtms. 1886) = Schnelläufer vom griech. δρόμος; so auch Werner, Magazin III 215 הוה בהו ההוא בר דרומא דהוה קפיץ מילא וקטל בהו Git. 57 a.

30) s. Schürer I ³⁻⁴ 682.

31) Ech. r. II, 2; j. Ta'an. IV, 5.

Die Christen mögen nun den Namen in dieser Form von den Juden gehört haben, oder vielleicht liegt in dem Gebrauch dieser Namensform seitens der christlichen Schriftsteller eine Verspottung des durch seinen unglücklichen Ausgang als falsch erwiesenen Ehrennamens. Die Deutung בן כוזיבא als „Sohn der Lüge“ findet sich erst in viel späterer Zeit bei einem jüdischen Schriftsteller[32] und beruht kaum auf ernster Ueberlieferung.

Ob Ben Kosiba von Anfang an der Führer des Aufstandes war, wissen wir nicht. Jedenfalls war er es in der Zeit des grossen Erfolges und am Ende der Tragödie. Vielen galt er, zumindest in den Tagen seiner Siege, als der Messias. R. Akiba bezeichnete ihn ausdrücklich so[33]: ר״ע כד הוה חמי בר כוזיבא אמר דין הוא מלכא משיחא. Allerdings wurde R. Akiba's enthusiastischer Glaube nicht allgemein geteilt. Antwortete ihm doch R. Jochanan b. Torta עקיבא יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא בא[34]. Doch be-

---

32) In שלשלת הקבלה des R. Gedalja b. Jachja (2. Hälfte des 16. Jhrh.). Schürer I 3—4 S. 682 ist durch ein Missverständnis Levy's N.H.W.B. irregeführt. Das gleiche Missverständnis ist bei Derenbourg, Essai 423[3]. In j. Ta'an IV, 5 ist die Deutung von R. Schim'on im Namen seines Lehrer's R. Akiba gebracht, und unmittelbar daran anschliessend wird bemerkt, dass R. Akiba den Ben Kosiba als Messias erklärte. In Echa r. wird die gleiche Deutung eingeleitet אר״י ר׳ היה דורש; R. Jehuda (b. Ilai) kann mit רבי natürlich nicht den viel jüngeren R. Jehuda Hannasi bezeichnen, sondern seinen Lehrer d. i., wie aus der Parallelstelle zweifellos hervorgeht, R. Akiba. Möglicherweise muss es in Ech. r. heissen רבי [עקיבא].

33) j. Ta'an IV, 5. Die Bemerkung des Maimonides Hil. Melachim X שהרי ר״ע חכם גדול מחכמי המשנה היה והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך ist sicher nur in übertragenem Sinne zu verstehen; Waffenträger=Anhänger und Beschützer, im Gegensatz zu anderen Gesetzeslehrern, die Ben Kosiba den messianischen Charakter absprechen. In gröberer Form erzählt R. Gedalja b. Jachja in שלשלת הקבלה: ר״ע שהיה רץ לפניו עם כלי המלך בידו. — Dass R. Akiba sich an dem Aufstand aktiv beteiligte oder gar Führer der Kriegspartei war, ist durch nichts bewiesen, ebenso, dass seine Reisen der Kriegspropaganda dienten. Schon vor der Katastrophe Ben Kosibas hat R. Akiba seinen Irrtum eingesehen und sich von ihm getrennt. So erklärt es sich auch, dass er von den Römern erst nach langer Gefangenschaft und nicht sofort getötet wurde. Vgl. besonders Halevy I e 620 ff.

34) j. Ta'an IV, 5; Ech. r. II, 2.

deuten diese Worte R. Jochanans lediglich eine Ablehnung des Messiastumes, wie sie sich auch sonst im Talmud findet. Als Herrscher scheint Ben Kosiba in den Zeiten seiner Erfolge allgemein anerkannt worden zu sein[35]. Die Angabe christlicher Schriftsteller, er habe auch die palästinensischen Christen zu zwingen versucht, sich ihm anzuschliessen, ist durchaus glaublich[36]. Als Zeichen der wieder gewonnenen Selbständigkeit wurden eigene Münzen geprägt, bezw. römische Münzen mit hebräischer Ueberprägung versehen[37]. Unter den zahlreich aufgefundenen

---

35) so Sanh. 93 b בר כוזיבא, מלך תרתי שנין ומחצה; Sanh. 97 b ומלכות בן כוזיבא שתי שנים ומחצה, so auch in Sed. Ol. nach de Rossi, Jalkut, Raschi z. Sanh. 97 b. Dieses setzt voraus, dass Ben Kosiba 2½ Jahre als siegreicher Herrscher galt. Dass er seitens eines Teiles der Gesetzeslehrer überhaupt niemals als Herrscher anerkannt worden, hören wir nirgends. Nur wurde er im allgemeinen nicht als Messias betrachtet, vgl. Sanh. 93 b אמר להו לרבנן אנא משיח אמרו ליה במשיח כתיב דמורח ודאין ניחזי אנן אי מורח ודאין כיון דחזיוהו דלא מורח ודאין קטלוהו. Das Wort קטלוהו ist sachlich schwer; denn nirgends findet sich sonst, dass Ben Kosiba von jüdischer Seite getötet wäre; vielleicht muss es heissen וקטיל, dass er nicht durch blosses Riechen urteilen und töten konnte. In der Parallelstelle in Jalkut 283 a. E. (zu Jes. 11) heisst es: אמרו ליה במשיח כתיב והריח דמריח ודיין והכה ארץ בשבט פיו. — R. Abr. b. David in ספר הקבלה (ed. Neubauer S. 55) bringt eine ganze Dynastie כוזיבא (a. La. בן כוזיבא). Ein Kosiba soll sich für den Messias ausgegeben haben und den Statthalter Domitians — als der Kaiser noch jung war — getötet haben. Dieser Kosiba habe in Betar 52 Jahre nach der Tempelzerstörung geherrscht und sei als König gestorben. Auf ihn folgte sein Sohn Rufus und nach dessen Tode Romulus. Um Kosiba und seine Nachkommen habe sich eine grosse Menge Juden geschart, die aus den Exilländern heimkehrten. In den Tagen des Romulus sei Kaiser Hadrian erstarkt und habe Betar i. J. 73 (sic!) nach der Zerstörung des Tempels erobert und den Romulus getötet. Diese Erzählung bringt auch R. David Gans in seinem צמח דוד (abgeschlossen 1692) ed. Fürth 545=1765 I p. 22a, bemerkt allerdings, dass die Jahreszahl 73 nicht richtig sein kann. Es ist nicht unmöglich, dass dieser Erzählung irgend ein geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, dass vielleicht in den Bergen Judäas sich seit den Tagen Domitians Freiheitskämpfer gehalten haben, bis auch sie bei dem planmässigen Vernichtungskrieg ihr Ende fanden. Auffällig sind die römischen Namen.

36) vgl. Grätz IV Note 15 und Salzer, Magazin IV, 18—22.

37) vgl. Schürer I 3—4 768; L. Hamburger, Münzprägungen während

palästinensischen Münzen stammen viele zweifellos aus dem Aufstande, da sie auf Münzen Trajans und Hadrians überprägt sind. Diese Tatsache beweist auch, dass sie nicht als Notgeld zu betrachten sind, sondern die eigene Selbständigkeit und das endgiltige Aufhören der Römerherrschaft dokumentieren sollten.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, dass Ben Kosiba Jerusalem erobert hat. War das damalige Jerusalem auch noch keine befestigte Stadt, so war doch der Besitz der heiligen Stätte moralisch von grösster Bedeutung. Die Inschrift לחרות ירושלם, die sich auf überprägten Kaisermünzen findet, lässt

---

des letzten Aufstandes. Die überprägten Münzen haben grösstenteils die Inschrift שמעון und לחרות ירושלם, z. T. שנת אחת לגאלת ישראל (Hamburger S. 33) oder לחר ישראל (= שנה שניה) שב und ירושלם (Hamburger S. 34); die letzteren Münzen sind nicht auf erkennbare Kaiserstücke geprägt. Auf Münzen, die nicht überprägt sind, die aber die gleiche Prägungsart haben, finden sich Inschriften אלעזר הכוהן und שמעון (S. 13) oder אלעזר הכהן und שמעון oder ירושלם und שנת אחת לגאלת ישראל oder שמעון נשיא ישראל und שנת אחת לגאלת ישראל. Auch diese Münzen stammen wahrscheinlich aus der Zeit Ben Kosibas (Schürer 768/9). Auch der Talmud erwähnt die Aufstandsmünzen Ben Kosibas. B. K. 97b (= Tos. Ma'as. sch. I) אין מחללין על המעות שאינן יוצאות. j. Ma'as. sch. I כיצד היו לו מעות כוזביות ירושלמיות מטבע שמרד כגון בן כוזיבא אינו מחלל. Sehr schwierig ist die Erklärung der auf den Münzen vorkommenden Namen שמעון und אלעזר הכהן. Die Annahme, dass Ben Kosiba's Name eigentlich Simon war (Münter 62f.), ist eine Hypothese, die lediglich die Münzen erklären soll. Gerade die Bezeichnung נשיא macht es wenig wahrscheinlich, dass שמעון der Name Ben Kosiba's sei. Denn dieser hätte sich wohl als מלך bezeichnen lassen, da er als מלך משיח gelten wollte. Dass Ben Kosiba Münzen mit dem Namen שמעון zur Erinnerung an den Makkabäer Simon (Münter 63) oder an Simon b. Giora (vgl. Grätz) hätte prägen lassen, ist höchst unwahrscheinlich. Hamburger (71ff.) möchte in שמעון den jungen Nasi R. Simon b. Gamliel und אלעזר הכהן dessen Nebennasi, den Priester R. Elasar b. Asarja, sehen, die als Vorsitzende des Sanhedrin die legitime Autorität im Volke repräsentierten. Schlatter (Tage Trajans und Hadrians 54ff.) glaubt in אלעזר הכהן den Hohepriester Elasar ben Charsum wiederzuerkennen. Doch hat dieser nach einer Ansicht (Joma 9a) 11 Jahre lang und z. Zt. des 2. Tempels fungiert. Möglicherweise ist der auf den Münzen erwähnte שמעון mit dem Simon zu identifizieren, auf dessen Haupt die beiden Heldenbrüder von K'far Charuba (Ech. r. II, 2) die Krone Hadrians setzen wollten.

auf Befreiung Jerusalems schliessen. Da der römische Schriftsteller Appian[38] von der Eroberung Jerusalems durch Hadrian spricht, so muss er vorausgesetzt haben, dass die Stadt vorher in den Händen der Aufständischen gewesen war. Auch die Chronik des Eusebius scheint eine Eroberung Jerusalems durch Ben Kosiba anzunehmen[39]. Höchst wahrscheinlich rechneten die babylonischen Gelehrten des vierten Jahrhunderts damit, dass zur Zeit Ben Kosibas eine Tempelkasse bestanden hat, und wollten die abgeriebenen Trajans- und Hadriansmünzen — wahrscheinlich mit hebräischer Ueberprägung — zu gebrauchen verbieten, weil sie einstmals vielleicht für heilige Zwecke bestimmt waren[40]. Hiernach scheint man nicht nur gemeint zu haben, dass damals Jerusalem in jüdischem Besitz war, sondern dass auch Geld zum Wiederaufbau des Tempels oder sogar für Opfer bestimmt war. Religionsgesetzlich stand jedenfalls nichts im Wege, bis zum Wiederaufbau des Tempels auf einem provisorischen Altar zu opfern[41]. Dass aber damals der Tempel tatsächlich wieder erbaut wäre[42], ist durchaus unwahrscheinlich. Ein solches Ereignis wäre in der talmudischen Literatur nicht mit Stillschweigen übergangen worden. Auch hätten die römischen oder christlichen Schriftsteller die nochmalige Zerstörung eines

---

38) Syr. 30.

39) s. Euseb. Chron. Abr. 2140 und Epit. Syr. usque ad obsidionem, quae Hadriani tempore (vgl. Bondi, Jahrb. d. jüd.-lit. Gesellschaft XIII S. 267). Die Notiz Deb. r. zu 10, 1 עת היא שיעלה אדריאנוס שחיק עצמות וינפץ אבני ביהמ״ק könnte sich sehr gut auf die Zeit nach einer Eroberung Jerusalems durch Hadrian beziehen, muss es aber nicht. Weitere Belege für eine Eroberung Jerusalems durch Hadrian bei Münter S. 70 ff; s. dagegen Salzer, Magazin IV, 26.

40) vgl. Ab. sar. 52 b (= Bechor. 50 a) אמר אביי בקשו לגנוז דינרא הדריינא טורייאנא שיפא מפני טבעה של ירושלם. Unter דינרא הדריינא טורייאנא שיפא versteht Bondi (Jahrb. der jüd.-lit. Ges. XIII 264, 1) wohl mit Recht abpolierte und neu überprägte Hadrians- und Trajansdenare. Dieses kann auch Raschi's Auffassung sein, anders R. Tam das. s. v. דינרי.

41) vgl. meinen Aufsatz im hebr. Teil des Jeschurun X, 3/4, S. 23—26.

42) so Schlatter, Die Tage Trajans u. Hadrians S. 54 ff. und Jakob Hakohen Schachi (Schachewitz im Luncz'schen Jerusalem VI).

Tempels wohl erwähnt[43]. Dagegen ist aus angeführten Gründen anzunehmen, dass auch Jerusalem wieder in jüdischem Besitze war, und mit der Möglichkeit ist zu rechnen, dass in dieser Zeit wieder Opfer dargebracht wurden.

Die Erfolge der Juden schienen vollkommene zu sein. Das verhasste Römerjoch war abgeschüttelt, und ein siegreicher eigener König, von vielen als der Messias betrachtet, fasste alle Kräfte zusammen. Andauernd strömten aus der Diaspora neue Massen herbei, ihre palästinensischen Brüder zu verstärken[44]. Vielleicht noch wesentlicher war die Hilfe der in den orientalischen Provinzen zurückgebliebenen Juden, welche durch ihre grosse Zahl und ihren Einfluss weiteren römischen Kriegsrüstungen hinderlich sein mussten. Zwar war das römische Reich keineswegs ein einheitlicher Nationalstaat, und den Römern war wohl in den westlichen Provinzen eine Latinisierung der dortigen, kulturell ihnen unterlegenen Bevölkerung gelungen; ganz anders war es aber im Osten. Hier hatte Rom nur militärisch und politisch gesiegt. Kulturell blieben ihnen die seit den Tagen des grossen Alexander herrschenden Hellenen und Hellenisten überlegen. Aber auch diese griechische Kultur, die durch herrliche Bauten den Städten und Ländern der Levante ihren Charakter aufzudrücken schien, war tatsächlich nur der Ausdruck des Geisteslebens der griechisch-römischen Oberschicht. Die grosse Masse der Aegypter und Syrer war zwar keineswegs unbeeinflusst vom Hellentum, führte aber im wesentlichen ihr autochthones Kulturleben weiter. Der unschätzbare Vorteil, den die Römerherrschaft den Nationen der Provinzen bot, war der Frieden und die durch ihn geschützte geistige und wirtschaftliche Entwicklung. Der Genuss des Friedens liess den fremdstämmigen Provinzialen die rauhe

[43]) Dio Cassius 69, 13.

[44]) Selbst wenn die Notiz Ta'an 29a כשחרש (צ״ל כשחרב) טורנוס רופוס הרשע את ההיכל sich auf die Zeit nach dem Aufstande gegen Hadrian bezieht — s. dagegen Halevy Ie 71—74 — so braucht dieses keinesfalls eine neuerliche Tempelzerstörung vorauszusetzen. Das Gleiche gilt für die Worte des Hieronymus ad Sach. 8, 19 aratrum templum in ignominiam gentis oppressae a T. Annio Rufo (vgl. Schürer I 3—4 692 Anm. 127).

Herrschaft Roms und die vielfache Ausbeutung durch die Statthalter erträglich erscheinen, während das wohlorganisierte Heer jede Aussicht, das römische Joch abzuschüttesn, unmöglich zu machen schien. Diese beiden Tatsachen ermöglichten es, ein Riesenreich von der Themse bis zum Euphrat, von der Sahara bis zum Rhein und Main durch ein Heer von etwa 350000 Mann zu sichern[45]; Rom war stark, „es wurde gefürchtet, auch ohne zu drohen". Aber nur, solange es sich unbesiegbar zeigte. Das war ja der Grund, weswegen Aufstände mit so unerbittlicher Strenge und Grausamkeit niedergeschlagen werden mussten; deshalb hatten in den letzten Regierungsjahren Trajans die Horden des Lusius Quietus in Mesopotamien, die rohe Soldateska Turbos in Afrika so furchtbar wüten müssen, um so mehr, als das Ansehen der römischen Legionen auf dem nahen parthischen Kriegsschauplatz sehr empfindlich gelitten hatte. Darum hatte Hadrian den Versuch gemacht, auf friedlichen, staatsmännischen Wegen die gefährdete Sicherheit des römischen Orients wieder herzustellen, was ihm trotz der grossen Einbusse des römischen Ansehens den Parthern gegenüber gelungen war. Wohl mussten die zu schnell eroberten parthischen Gebiete wieder aufgegeben werden, aber die seit langem dem Reiche einverleibten Provinzen blieben ein scheinbar unerschütterlicher Besitz.

Der jüdische Aufstand drohte nun eine neue Phase der römischen Geschichte einzuleiten. Vor 10 Jahren war zum ersten Male auf neu erobertes Gebiet dauernd verzichtet worden; jetzt schien die Auflösung des Riesenreiches zu beginnen. In einer längst unterworfenen Provinz war es der einheimischen Bevölkerung gelungen, die römischen Legionen zu vertreiben und eine eigene Herrschaft zu begründen. War vielleicht der Tag der Befreiung des Orients gekommen? Konnte nicht der Erfolg Ben Kosiba's das Zeichen sein für die seit Jahrhunderten unterdrückten Völker Syriens und Aegyptens, die Herrschaft der Griechen und Römer zu vernichten? Bot nicht das nahe, siegreiche Partherreich einen Schutz und Rückhalt gegen neue An-

---

[45]) Gregorovius, Der Kaiser Hadrian S. 258.

griffe Roms? — Solche Gedanken und Hoffnungen mögen damals die weiten Länder des südöstlichen Mittelmeeres durcheilt haben. Sie machen es verständlich, dass auch viele Andersstämmige sich den Juden anschlossen, und dass in gewissem Sinne das römische Reich erschüttert wurde[46]. Jetzt musste Hadrian merken, welchen Fehler er begangen hatte, als er glaubte, über Wünsche und Nöte der Juden geringschätzig hinweggehen zu dürfen. Die schlimmen Nachrichten aus dem Orient mögen wesentlich für ihn Veranlassung gewesen sein, im Jahre 129 wieder nach Syrien zu reisen. Wohl mit Recht mag er gehofft haben, durch seine Anwesenheit und die hierdurch bedingte Konzentration der römischen Machthoheit Aufstandslustige zu entmutigen. Seine Anteilnahme an Festlichkeiten[47], sowie seine Fürsorge für Verwaltungs- und Heeresreformen mögen teils als Ausdruck der Selbstsicherheit und Macht, teils als Drohung ihre Wirkung gehabt haben.

Im nächsten Jahre finden wir Hadrian in Aegypten. Das palästinensiche Aufstandsgebiet scheint er gemieden zu haben[48]. Wie sehr auch des Kaisers ägyptische Reise vielfach die Form einer Vergnügungsfahrt annahm, wird doch ihr wesentlichster Zweck gewesen sein, das Nilland zu beruhigen. — Der Aufenthalt Hadrians in den Nachbarländern Judäas musste

---

46) Dio Cassius 69, 13.

47) Weber, Untersuchungen S. 232. Die von Spartian 14 auf Abneigung gegen die Antiochener zurückgeführte Absicht Hadrians, Syrien von Phönizien zu trennen, ist vielleicht tatsächlich durch eine unruhige Stimmung der syrischen Bevölkerung hervorgerufen. Die Grösse des syrischen Verwaltungsbezirkes mochte dem Kaiser gefährlich erscheinen.

48) Da Hadrian nach Spartian 14, 4 auch in Nordarabien war, muss er durch das Ostjordanland dorthin gereist zu sein. Auf dem Wege nach Aegypten hat er dann auch die südlichsten Teile Palästinas berührt. Während wir von seinem damaligen Aufenthalt in Palästina keine Spur finden, beginnt Gaza mit dem 28. Okt. 130 seine Hadriansära. Also wird der Kaiser in den vorangehenden Monaten dort gewesen sein. Auch ein Meilenstein auf der Strasse von Jerusalem nach Eleutheropolis aus d. J. 129/130 lässt auf die Anwesenheit Hadrians schliessen (vgl. Weber 244).

ihn die grosse Gefahr des Aufstandes ganz erkennen lassen. In Syrien, vielleicht auch schon früher[49], entschloss er sich, seinen besten Feldherrn, Julius Severus, aus Britannien nach Palästina zu berufen und ihm den Oberbefehl über das gewaltige Truppenaufgebot zu übertragen, das nun aus allen Teilen des Reiches zusammengezogen wurde[50]. Auch die syrische Flotte musste in den Krieg eingreifen; ihre Aufgabe bestand einerseits in einer Sicherung der Truppentransporte und der Zufuhr an Lebensmitteln und Kriegsmaterial, andererseits sollte sie jedoch den Aufständischen jede Unterstützung von der Seeseite her unterbinden. Trotz seiner grossen Streitkräfte wagte Severus noch nicht, die Juden in einer förmlichen Schlacht anzugreifen[51]. Zweifellos waren sie zahlenmässig weit stärker, als die Römer; auch fürchtete er ihren ungestümen Mut, der ohne Rücksicht auf eigene Verluste den Feind um jeden Preis zu vernichten suchte. Severus verliess sich mehr auf den langsamen, aber sicheren Erfolg der überlegenen, planmässigen Kriegskunst und der fast unbeschränkten Möglichkeit, Verstärkungen, sowie Lebensmittel und Kriegsmaterial herbeizuschaffen. Durch fortwährende kleine Angriffe und Abschneiden der Zufuhr suchte er das jüdische Heer zu zermürben, und durch überlegenes Manöverieren gewann er immer mehr Boden. Ein Ort nach dem anderen fiel in seine Hände, auch Jerusalem, das nur schwach befestigt sein konnte, dessen Verlust aber für die Juden mehr moralische, als strategische Bedeutung hatte.

Ben Kosiba hielt sich deshalb keineswegs für verloren. So schmerzlich die vielen kleinen Verluste, die Aufgabe so vieler Orte, besonders Jerusalems, sein mussten, so war sein kriegsbegeistertes Heer in der Hauptsache noch da, und auch die Verluste der Römer in den zahllosen Einzelkämpfen waren sicher nicht geringe. Konnte sich Ben Kosiba in den Ebenen nicht behaupten, so boten die Gebirge Judäas eine natürliche Festung dar, die bei der Verteidigung durch ein kriegstüchtiges

---

49) vgl. Excurs I.

50) vgl. Schürer I 3–4 687f. Anm. 116.

51) Dio Cassius 69, 13.

Heer geradezu uneinnehmbar erschien. Hierhin zog sich das jüdische Heer jetzt zurück. Als Hauptort der ausgedehnten Gebirgsbefestigung wird das sonst nicht bekannte Betar genannt[52]. Drei und ein halbes Jahr belagerten die Römer das Gebirge, dessen natürliche Unzugänglichkeit durch geschickt angelegte Verschanzungen noch verstärkt wurde[53]. Der Helden-.

[52]) Nach Eusebius, Hist. eccles. IV, 6 wird wohl mit Recht allgemein angenommen, dass Betar an der Stelle des heutigen Bittir, etwa 9 Kilometer südwestlich vor Jerusalem, zu suchen ist. Vgl. Schürer I $^{3-4}$ 693 Anm. 130, 131. Klein, Erez Jsrael S. 41. Geistreich, aber nicht überzeugend sucht Lebrecht im Magazin III 83 ff. nachzuweisen, dass ביתר=castra vetera bei Sepphoris in Galiläa sei. Schwarz, Tewuot Haarez 171, dem auch Grätz folgt, glaubt, die Ruinen Betars südlich von Cäsarea gefunden zu haben. Goldbor in seinem Admat Kodesch und dann in einem Aufsatz in der Jerusalemer Wochenzeitung Kol Jakob 5683, 19—20, hält ein arabisches Dorf Jatir in der Nähe von Tyrus für Betar. Gegen die talmudischen Argumente Goldhors s. Halevy Ie 634, der mit Kaftor Waferach XI Betar südwestlich von Jerusalem annimmt. Gegen die Identifizierung Betars mit Bittir wird eingewandt, dass nach j. Ta'an. IV, 5 (Ech. r. II, 2) Betar zur Strafe dafür zerstört wurde, dass seine Bewohner nach der Tempelzerstörung aus Freude illuminiert hätten. Dass eine Stadt in unmittelbarer Nähe Jerusalems über die Zerstörung des Tempels gejubelt haben soll, ist allerdings schwer verständlich, auch nach der im Talmud und Midrasch gegebenen Erklärung, die Wallfahrer aus Betar seien von den Jerusalemern betrogen worden. Schlatter (Zur Topograpie und Gesch. Palästinas 1893 S. 138 und ferner „In den Tagen Trajans und Hadrians“ 1897) meint, die festliche Beleuchtung Betars nach dem Falle Jerusalems z. Zt. Bar Kochbas — Sch. glaubt, damals sei auch der Tempel erbaut und wieder zerstört — sollte der Ausdruck der ungebrochenen Siegeszuversicht sein. Ansprechender, wenn auch nicht befriedigend, ist der Erklärungsversuch Büchlers (Schauplätze des Bar Kochbakrieges JQR XVI=1904), Betar sei z. Zt. des Titus der Wohnort der unter römischem Schutze lebenden aristokratischen Emigranten Jerusalems gewesen, die über die Vernichtung ihrer demokratischen Gegner gejubelt hätten.

[53]) Plew, Quellenuntersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian 1890 zitiert S. 92 ff. namens des Ingenieurs Appollodor, Hadrian habe sich an ihn mit der Bitte gewandt, ihm schleunige Ratschläge zur Erbauung von Belagerungsmaschinen zu geben gegen Volksmassen, die sich an günstig gelegenen Punkten des Gebirges verschanzt hätten. Apollodor bemerkt hierzu, er habe die betreffenden

mut der Verteidiger vertauschte nicht selten die Rollen der Belagerer und Belagerten[54]. Die Erfolglosigkeit der römischen Versuche, das Gebirge zu erobern, stählte in gleicher Weise die Zuversicht der Juden, wie sie den Römern die Hoffnung auf Sieg nahm. Am Erfolge verzweifelnd, wollten sie die Belagerung schon aufgeben, als ihnen die List eines Samaritaners und die sich überhebende Selbstsicherheit Ben Kosibas den Sieg zufallen liess[55]. Betar wurde erobert. Ein fürchterliches

Gegenden nicht gekannt und deshalb vielerlei Zeichnungen entworfen, die allen Möglichkeiten gerecht wurden. Da Hadrian ausser dem Donaukrieg nur den jüdischen Krieg geführt hat, die Donaugegend dem Apollodor von seiner früheren Tätigkeit als Erbauer der Donaubrücke bekannt war, so muss sich des Kaisers Anfrage auf den jüdischen Krieg beziehen. Auch Weber, Untersuchungen S. 276 Anm. 1013 und Rhoden in Pauly-Wissowa's R. E. I 518 beziehen mit Plew Appollodors Auftrag auf den jüdischen Krieg.

[54]) vgl. die Erzählung von den Heldentaten der beiden Brüder in K'far Charuba j. Ta'an. IV, 5 und Echa r. II, 2.

[55]) In beiden Quellen (j. Ta'an. IV 5 und Echa r. II 2) wird berichtet, Ben Kosiba habe im Vertrauen auf sein über 400 000 Mann zählendes Heer und seine gewaltige Kraft nicht um die Hilfe Gttes gebetet, sondern nur, dass er den Feinden nicht helfe, ihn zu vernichten. Aber das Gebet des R. Elasar Hamudai habe Betar geschützt. Hadrian wollte die Belagerung schon aufgeben. Da habe ein Kutäer ihm gesagt, nur durch R. Elasar werde Betar gehalten. Der Kutäer schlich sich in die Stadt ein, und während R. Elasar im Gebet versunken war, habe der Kutäer ihm etwas ins Ohr geflüstert, um Ben Kosiba's Misstrauen gegen ihn zu erregen. Dieses gelang ihm nur zu gut, Ben Kosiba liess den Kutäer holen und fragte ihn, was er zu R. Elasar gesagt habe. Der Kutäer verweigerte die Antwort, er wolle lieber sterben, als das Geheimnis des Königs (Hadrian) zu verraten. Als Ben Kosiba nun den R. Elasar nach dem Inhalte seines Gespräches fragte, und dieser wahrheitsgemäss antwortete, er habe während des Betens nichts gehört, habe ihn Ben Kosiba aus Wut durch einen Fusstritt getötet. Die Folge dieser Freveltat war die Eroberung Betars und der Tod Ben Kosibas. Als ein Kutäer das Haupt Ben Kosibas dem Kaiser brachte und sich rühmte, den jüdischen Feldherrn getötet zu haben, verlangte Hadrian den Rumpf zu sehen. Man fand ihn von einer Schlange bis zum Halse umringelt. Da habe der Kaiser verstanden, dass Gtt Ben Kosiba getötet hat. — Nach dem Verhalten des Kutäers, wie es im Vorstehenden nach Ech. r. wiedergegeben wurde,

Morden begann[56]. In dem schaurigen letzten Kampf fand auch Ben Kosiba den Tod. Am 9. Ab, dem Unglücksdatum der Tempelzerstörung, ward Betar eingenommen[57].

Damit ihnen niemand entrinnen konnte, umstellten die Römer das Gebirge[58], doch boten die zahlreichen Höhlen den Ueberlebenden noch immer eine sichere Zuflucht. Um sie aus ihren Verstecken zu locken, sicherten die Römer den sich freiwillig Ergebenden das Leben zu. Viele vertrauten dem Römerworte, um es schwer zu büssen; sie wurden in die Ebene von Bet Rimmon[59] gebracht und dort niedergemetzelt. Diejenigen, die den Verrat der Römer geahnt hatten und in ihren Verstecken geblieben waren, litten allmählich furchtbar an Hunger. Das durch den Krieg verwüstete Land konnte ihnen auf die Dauer auch nicht die notdürftigste Nahrung bieten. Schaurige Scenen werden erzählt, wie diese Höhlenbewohner ihr Leben mit dem Fleische der massenhaft herumliegenden Leichen fristeten, bis sogar ein Sohn, der an solch scheusslichem Mahle teilgenommen hatte, erfuhr, dass er mit dem Fleische des eigenen Vaters seinen Hunger gestillt hatte[60].

Schliesslich hörte auch die blutgierige römische Soldateska mit dem Morden auf und zog es vor, Gefangene zu machen. Auf dem Sklavenmarkte zu Hebron wurden diese in solchen Mengen verkauft, dass der Preis eines Menschen nicht mehr galt, als der eines Pferdes. Und doch wurden nicht alle Unglücklichen hier verkauft. Die Uebriggebliebenen wurden weiter auf die Märkte Gaza's und Alexandriens geschleppt. Viele

---

hat dieser mit vollem Bewusstsein das Leben aufs Spiel gesetzt, um Betar zu vernichten. Wir haben es demnach mit einem prinzipiellen Gegner Ben Kosibas zu tun.

56) Nach Abot de R. Natan 38 entkam niemand aus Betar.

57) Ta'anit IV, 6.

58) Ech. r. I, 15.

59) Höchstwahrscheinlich in Judäa; vgl. Büchler JQR XVI S. 204 gegen Rapaport, Grätz, Lebrecht.

60) Ech. r. I, 15.

kamen unterwegs durch Hunger und Schiffbruch um[61]. Abgesehen von diesen Gefangenen und Tausenden, die durch Krankheiten im Laufe des Krieges umgekommen war, gibt Dio[62] die Zahl der im Kampfe Gefallenen auf 580 000 an, so dass der Menschenverlust des jüdischen Volkes im Verlaufe des Krieges wohl annähernd eine Million betragen hat.

Auch das Land war fürchterlich verwüstet. Dio Cassius spricht von 50 befestigten Orten und 985 Dörfern, die im Laufe des Krieges zerstört waren. Im Midrasch wird die Zahl der von den Römern eroberten Festungen mit 52 oder 54 angegeben[63].

Sehr gross müssen aber auch die Verluste der Römer gewesen sein. Dio Cassius[64] erzählt, Hadrian habe es in seinem Siegesbericht an den Senat nicht gewagt, die übliche Phrase zu gebrauchen: ich und das Heer sind wohl. Noch 30 Jahre später tröstet der Redner Fronto den Marc Aurel über seine Verluste im Partherkrieg mit dem Hinweise, wieviele Soldaten unter Hadrians Regierung von den Juden getötet worden seien[65].

III. Die Folgen des Aufstandes.

Aus schwerer Not war das römische Reich errettet. Der für seinen Bestand so gefährliche jüdische Aufstand war niedergeschlagen. Mochten die Verluste Hadrians noch so grosse sein: er hatte gesiegt. Wieder war erwiesen, dass eine Auflehnung gegen die Römerherrschaft hoffnungslos war. Freiheitsliebe und ungestümer Mut eines unterworfenen Volkes konnten wohl Anfangserfolge erringen, aber den Ausschlag gab doch die organisierte Militärmacht mit ihren schier unerschöpflichen Hilfsmitteln und ihrer überlegenen, seit Jahrhunderten gepflegten Kriegskunst.

---

61) Hieronym. ad. Zachar. 11, 15; ad Jerem. 31, 15. Chron. pasch. s. Schürer I 698.

62) Dio Cass. 69, 14.

63) Ech. r. II, 2 am Ende. Vgl. S. 8, Anm. 27.

64) 69, 14.

65) de bello Parthico.

Nicht vergeblich wollte Hadrian die furchtbaren Opfer gebracht haben, die ihn dieser Krieg gekostet hatte. Für alle Zukunft sollte die Wiederholung eines solchen Aufstandes unmöglich sein. Vespasian und Titus hatten gegen den rebellischen jüdischen Staat gekämpft und sich mit seiner Zertrümmerung begnügt. Gegen Hadrian hatte sich das jüdische Volk erhoben; jetzt sollte dieses vernichtet werden. Vespasian und Titus hatten Jabne und seine Gelehrten verschont, und in knapp zwei Menschenaltern hatten diese Gelehrten und ihre Schüler das Volk aus dem staatlichen Zusammenbruch wieder erstehen lassen. Die Volksseele, das Gesetz, hatte den Körper neu belebt. Hadrian kannte die jüdische Nation zu gut, um an ihre Vernichtung zu glauben, so lange die Lehre Israels noch bestand.

Selbstverständlich führte der Kaiser jetzt seinen alten Plan aus, eine neue Stadt an der Stelle Jerusalems zu erbauen. Sie ward aber nicht nur militärischer Stützpunkt der römischen Macht, sie wurde jetzt eine vollkommen griechisch-römische Kolonie, sichtbarer Ausdruck des siegreichen Hellenentums, wie es Hadrian verstand. Der Name Jerusalems hörte auf; die neuerbaute Stadt wurde nach dem Familiennamen des Kaisers und nach dem römischen Jupiter Capitolinus Colonia Aelia Capitolina genannt. Der alte Name verschwand aus den öffentlichen Akten so gründlich, dass nach hundert Jahren ein römischer Statthalter Palästinas nicht wusste, welche von den Städten Jerusalem sei[66]. Kein Jude durfte in Aelia wohnen, ja bei Todesstrafe wurde den Juden verboten, die heiligen Stätten aufzusuchen[67]. Am Tore, das nach Betlehem führte, wurde in Marmor das Bild eines Schweines ausgehauen[68], zugleich als Symbol des siegreichen Heeres, wie als bitterer Hohn gegen die Besiegten. Auf dem Morija[69] wurde an der Stelle des Heiligtums ein Götzentempel

---

66) Euseb. de mart. Pal. 11, s. Grätz IV,[4] S. 153.

67) Justin Apol. I 47, Dialog. c. Tryph. 16; Euseb. Hist. eccl. IV 6, s. Schürer I,[3–4] S. 699 Anm. 146.

68) Hieron. Chron. ad ann. Abr. 2152; Salzer, Magazin IV, 34; Schürer I S. 700 Anm. 150.

69) Vgl. Dio Cassius 69, 12; Hieronymus, Comm. in Jes. 2, 9; Schürer I S. 700 Anm. 151 u. 152.

des Jupiter Capitolinus erbaut und die Bildsäule Hadrians aufgestellt als Zeichen des Sieges über die Religion der Juden[70].

Hadrian begnügte sich nicht mit der furchtbaren Demütigung des jüdischen Volkes; er strebte, es zu vernichten. Und da er wusste, dass dieses Ziel nur durch Aufhebung der Toragesetze erreichbar wäre, verordnete er die schrecklichste Religionsverfolgung, welche die Geschichte des römischen Heidentums aufzuweisen hat. Mit der Ausführung der Vernichtungsdekrete betraute er Tineius Rufus[71]. War dieser nicht imstande gewesen, im Kampfe zu siegen, so war er umso geeigneter, die Henkersarbeit an dem von Julius Severus niedergeworfenen Volke zu vollziehen. Hierzu befähigte ihn nicht nur die in den langen Jahren seiner palästinensischen Tätigkeit gewonnene genaue Kenntnis der Verhältnisse des Landes und der Juden, sondern auch der Zorn über seinen eigenen Misserfolg im Kriege und vielleicht auch persönlicher Hass[72].

Abgesehen von dem zeitweiligen Verbote der Beschneidung waren die Juden bis jetzt an der Ausübung und Lehre des gttlichen Gesetzes nicht behindert gewesen[73]; nun wurde beides, Betätigung und Verbreitung des Toragesetzes, bei schwersten Strafen verboten. Die schreckliche Zeit der Religionsverfolgung, שעת השמד, begann[74]. Insbesondere richteten die Feinde ihr Augenmerk auf Unterdrückung der Beschneidung, der Heiligung des Sabbat

70) Zu dem Verbot, die Leichen der Gefallenen zu bestatten (j. Ta'an. IV, 5 und Ech. r. II 2) vgl. F. Rosenthal, Vier apokryph. Bücher, Leipzig 1885, S. 109. Ob das Ta'an. 29 a erwähnte Umpflügen der Stadt oder des Tempelplatzes damals stattgefunden hat, ist sehr zweifelhaft. Vgl. Dor. Har. I e 71—73 gegen Grätz IV Note 18 und Schürer I 3—4 692 Anm. 127.

71) Vgl. Dor. Har. I e 638 ff.

72) Vgl. Bab. batra 10 a; Sanh. 65 b; Tanchuma, Tasria 7 und die Erzählung des R. Nissim zu Ned. 50 b.

73) Vgl. Exkurs II.

74) Vgl. auch Grätz, Monatsschrift 1852 S. 307 ff. und Grätz IV Note 17 III. — Bemerkenswert ist, dass von einem Zwange, die griechisch-römischen Götter zu verehren, nichts berichtet wird. Im Falle des R. Elasar b. Prata handelt es sich nur um eine gerichtliche Argumentation (Ab. s. 17 b). Es kam eben Hadrian nicht darauf an, die Juden zu bekehren, sondern darauf, ihr Volkstum zu vernichten: hierzu erschien die Unterdrückung ihrer religiös-

und der Reinheit des Ehelebens [75]. Doch wandten sich die kaiserlichen Dekrete ganz allgemein gegen jegliche Befolgung des Gttesgesetzes. Kleinlichste Polizeichikane, vereinigt mit rohester Brutalität, suchte die Beobachtung der Gesetzesvorschriften zu verhindern. In Sepphoris untersuchte ein Frommer die Mesusot an Hauseingängen auf ihre Brauchbarkeit; ein römischer Aufpasser nahm sie ihm weg und legte ihm für das „Verbrechen" eine Strafe von 1000 Sus auf [76]. Durch die Strassen gingen Häscher, ob sie nicht irgendwo Laute des Torastudiums oder des Gebetes hörten [77]. Verboten war es, eine Sukka zu errichten [78]. Tefillin anzulegen galt als Todesverbrechen [79]. Mit

nationalen Eigenart genügend. Auch entsprach eine zwangsweise Bekehrung ganz und gar nicht der in religiösen Dingen so toleranten Römerherrschaft. Und endlich wäre es bei der Vielgestaltigkeit des Heidentums der orientalischen Provinzen vom staatlichen Standpunkte aus widersinnig oder auch gefährlich gewesen, einen bestimmten Götzendienst einem Volke aufzuzwingen.

75) Me'ila 17 a פעם אחת גזרה המלכות שלא ישמרו את השבת ושלא ימולו את בניהם ושיבעלו נדות. Dagegen bezieht sich das in R. h. 19 a (= Ta'an. 18 a) erwähnte Dekret שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את בניהם ושיחללו את השבת auf eine spätere Zeit, da es durch die Bemühung des R. Jehuda b. Schammua, des Schülers des R. Meïr, aufgehoben wurde (vgl. Dor. Ha. I e 711). Tatsächlich war aber auch die Beschäftigung mit der Tora während der Hadrianischen Verfolgungen verboten (vgl. Anm. 78; besonders weiter die Erzählung von R. Chanina b. Teradjon).

76) Joma 11 a מזוזת יחיד נבדקת פעמים בשבוע ושל רבים פעמים ביובל וא"ר יהודה מעשה בארטבין אחד שהיה בודק מזוזות בשוק העליון של צפורי ומצאו קסדור אחד ונטל ממנו אלף זוז: והאמר ר"א שלוחי מצוה אין ניזוקין? היכא דקביע היזיקא שאני. R. Jehuda lebte z. Zt. der Verfolgungen.

77) Tosefta Ber. II 13 א"ר מאיר פעם אחת היינו יושבים לפני ר"ע (בביהמ"ד) והיינו קורין את שמע ולא היינו משמיעים לאזנינו מפני קסדור אחד שהיה עומד על הפתח אמרו לו. אין שעת הסכנה ראיה vgl. auch Exkurs II. — R. Meïr lebte zur Zt. der Verfolgungen.

78) Tosefta Sukk. I 7 א"ר יהודה מעשה בשעת הסכנה והיינו זוקפין סולמות ומסככין על גביהן נסרים והיינו ישנים תחתיהם אמרו לו אין שעת הסכנה ראיה.

79) Sabb. 49 a (= 130 a) פעם אחת גזרת מלכות הרשעה גזרה על ישרי' שכל המניח תפלין על ראשו יקרו את מוחו. Ueber den hier erwähnten Elischa berichtet R. Jannai, der um die Wende des 2.-3. Jahrhunderts, also etwa 50—60 Jahre nach den Verfolgungen, lebte. Wenn es auch nicht sicher ist, dass diese Erzählung sich auf die Zeit Hadrians bezieht, so ist es doch sehr wahrscheinlich.

raffinierter Bosheit erzwang man die Entweihung des Sabbat[80].

Unterstützt wurden die römischen Verfolger von jüdischen Verrätern, den schlimmsten Feinden des eigenen Volkes. So wird berichtet[81], dass der bekannte Renegat Elischa b. Abuja sich nicht damit begnügte, die torabeflissenen Schüler den Lehrhäusern zu entfremden, sondern dass er den Tod vieler veranlasst habe. Er machte auch die Römer darauf aufmerksam, wenn die am Sabbat zur Arbeit Gezwungenen versuchten, bei ihrem Frondienste die Entweihung des Festtages nach Möglichkeit zu vermeiden[82], und lehrte die römischen Schergen, was sie von ihren unglücklichen Opfern verlangen sollten, damit diese das Toraverbot zu übertreten gezwungen würden oder sich einem furchtbarem Tode auslieferten.

Ein plastisches Bild dieser Schreckenszeit malt uns ein Bericht des — damals in Babylon weilenden — R. Natan[83]: „Mit dem Schriftworte „denen, die mich lieben und meine Gebote beobachten" sind die Juden gemeint, die im Lande Israel wohnen und ihr Leben für die Gebote hingeben. Weshalb führt man dich zur Richtstätte? Weil ich meinen Sohn beschnitten habe! Weshalb schleppt man dich zum Feuertode? Weil ich in der Tora gelesen habe! Weshalb zur Kreuzigung? Weil ich Mazza gegessen habe? Weshalb geisselt man dich? Weil ich den Lulab genommen habe!"

Mit besonderer Grausamkeit quälten die römischen Henker die jüdischen Märtyrer und suchten den Todeskampf ihrer Opfer noch zu verlängern. Mehr als 100 Jahre später ruft R. Chija bar Abba entsetzt aus[84]: „würde man mir sagen, ich solle mein

80) j. Chagiga II, 1 אוף בשעת עקתא הוו מטענין לון מטילין והוון מתכוונין מיטען תרי חד מטול שנים שעשו מלאכה אחת: אמר [אלישע בן אבויה] אטעונין יחידאין אזלין ואטעונינון יחידיין: והוו מתכוונין מיפרוק בכרמלית שלא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים: אמר אטעונינון צלוחיין אזלין ואטעונינון צלוחיין Elischa b. Abuja, der Lehrer R. Meïr's, war Zeitgenosse Hadrians.

81) j. Chagiga II, 1; s. a. Schir. Haschir. r. I 4. 82) vgl. Anm. 80.

83) Mechilta zu Ex 20, 6; s. a. Wajikra r. 32, 1 und Midr. Tehil. 12.

84) Schir. Haschir. r. zu II, 7; Jalk. § 666; s. a. Midr. Tehil. 16. Vgl. auch die Todesqual R. Chanina's (Ab. sar. 18 a).

Leben für die Heiligung des gttlichen Namens hingeben, ich täte es; nur sollte man mich sofort töten. Aber wie im Zeitalter der Vernichtung könnte ich nicht leiden. Denn damals legte man weissglühende Eisenkugeln unter die Achseln der Märtyrer, oder steckte ihnen Rohrsplitter unter die Fingernägel, bis sie ihr Leben aushauchten. — Opfer der furchtbaren Verfolgungen dieser Zeit wurden die meisten der zehn Märtyrer, deren Tod noch heute am Versöhnungstage und am 9. Ab in den Gebetshäusern Israels beklagt wird [85].

Es war eine Zeit schwerster Gewissenskonflikte [86]; täglich stand man vor Entscheidungen darüber, ob man verpflichtet sei, die Glaubenstreue durch den Tod zu erweisen, oder ob nicht eine ebenso grosse Pflicht verlangte, die Erfüllung eines Gebotes zu unterlassen oder ein Verbot zu übertreten, um das Leben zu retten [87]. Man durfte sich nicht zum Bekennertod drängen, durfte ihn aber für den äussersten Fall auch nicht scheuen. Solche Fragen der subtilsten Gewissenhaftigkeit waren bereits in früheren Jahrzehnten [88] behandelt und dahin entschieden

---

[85]) Vgl. hierzu meinen Aufsatz עשרה הרוגי מלכות im hebr. Teile des Jeschurun X (1920) S. 60—66 und 81—88.

[86]) vgl. Dor. Har. I e 668 ff.

[87]) Maimonides, Hil. Jesode Tora IV, 4 כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר ה״ז מתחייב בנפשו ... וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג ה״ז מחלל את השם. Auch für die historische Auffassung über das Verhalten der Märtyrer ist die Frage von grösster Wichtigkeit, ob es gestattet sei, freiwillig sein Leben für die Einhaltung der Gesetze auch da zu opfern, wo man nicht dazu verpflichtet ist. Während Maimonides die Frage entschieden verneint, wird sie von anderen Dezisoren bejaht, so Tos. zu Ab. sar. 27 b; Ascheri Ab. sar. II, 9; Tur und Sch. A. Jore Dea 257; s. a. Sifse Cohen ebendas. Note 1. Halevy S. 668 Anm. 13 erklärt sehr einleuchtend, dass es verboten ist, ohne gesetzliche Verpflichtung freiwillig das Leben preiszugeben, dass es aber gestattet ist, unter Lebensgefahr heimlich das Gesetz zu erfüllen, wenn man hoffen kann, nicht entdeckt zu werden. — Danach ist anzunehmen, dass die Märtyrer sich nicht zum Tode gedrängt haben, sondern zur öffentlichen, bezw. zur demonstrativen Gesetzesübertretung gezwungen werden sollten oder bei der heimlichen Ausübung der Gesetze überrascht wurden. s. a. Anm. 89.

[88]) Halevy in Dor. Har. I e 651—658 und Klein, Jeschurun 1918 S. 638 ff. nehmen mit Recht an, dass die Ludensischen Beschlüsse im Ober-

worden, dass Götzendienst, Unzucht und Mord unter keinen Umständen, auch nicht zur Lebensrettung gestattet seien, dass man aber auch für andere Verbote das Leben einsetzen müsse, wenn der Feind die Uebertretung als Zeichen des Abfalles vom Toragesetze verlange, oder wenn die Uebertretung in der Oeffentlichkeit erzwungen werde[89]. Mit allen Mitteln der Vorsicht und List suchte man das gttliche Gesetz zu erfüllen und die Ausübung vor den Schergen der Römer zu verbergen. Leise, den eigenen Ohren nicht vernehmbar, sagte man das Schma,

hause des Nitsa vor dem Hadrianischen Kriege gefasst wurden (gegen Grätz IV Note 17 II); s. a. S. R. Hirsch, Ges. Schriften V S. 494 ff.

89) Sanh. 74 a א״ר יוחנן משום ר״ש בן יהוצדק נמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד כל עברות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מע״ז ג״ע וש״ד... כי אתי רב דימי אר״י לא שנו אלא שלא בשעת גזרת המלבות אבל בשעת גזרת המלכות אפי׳ מצוה קלה יהרג ואל יעבור כי אתי רבין אר״י אפי׳ שלא בשעת גזרת המלכות לא אמר אלא בצינעא אבל בפרהסיא אפי׳ מצוה קלה יהרג ואל יעבור. Die Klauseln von Rab Dima und Rabin sind nicht spätere Zusätze, sondern andere Relationen des von R. Jochanan tradierten Satzes, den wir demnach in 3 sich ergänzenden Fassungen vor uns haben (vgl. Dor. Har. I e 652). Im Talmud Jeruschalmi (Scheb. IV, 2 = Sanh. III 6) tradiert R. Jirmeja unseren Lehrsatz im Namen R. Jochanan's und R. Simon's b. Jozadak. Dort wird hinzugefügt הדא דתימא בינו לבין עצמו אבל ברבים אפי׳ מצוה קלה לא ישמע לו. Durch die aramäische Formel הדא דתימא scheint es allerdings, dass die Worte בינו לבין עצמו וכו׳ nicht dem allerersten Tradenten des Satzes angehören: sie könnten von R. Jochanan oder von R. Jirmeja hinzugefügt sein. Ersteres wäre wahrscheinlicher, da im Babli Rabin den Lehrsatz in dieser Fassung namens R. Jochanan's wiedergibt. Selbst wenn die Ergänzung nicht von R. Simon b. Jozadak, dem Lehrer R. Jochanan's herstammt, so lässt sich aber doch nachweisen, dass sie bereits zur Zeit R. Simon's b. Jozadak, wahrscheinlich schon z. Zt. der Verfolgungen allgemein angenommen wurde. Der Sifra zu Lev. 22, 32 erklärt ולא תחללו ממשמע שנ׳ ולא תחלל אמור קדש וכשהוא אומר ונקדשתי מסור עצמך וקדש שמי יכול ביחידי ת״ל בתוך בני ישר׳ המרובים. Da hier n i c h t von den drei Kapitalverbrechen (ע״ז ג״ע ש״ד) die Rede ist, lehrt der Sifra die Pflicht, dem Zwang, i r g e n d e i n Toragesetz ö f f e n t l i c h zu entweihen, unter Preisgabe des Lebens zu widerstehen, genau wie Rabin Sanh. 74 a tradiert. Der Sifra ist von R. Chija, dem Zeitgenossen R. Simons b. Jozadak redigiert; in der Hauptsache geht er auf die Sammlung des z. Zt. der Hadrianischen Verfolgungen lebenden R. Jehuda ben R. Ilai zurück (vgl. Hoffmann Zur Einleitung in die hal. Midraschim 20—36). Auch die von R. Dima tradierte Erklärung, dass man z. Zt. einer Religionsverfolgung dem demonstrativen Befehle, irgend ein Gebot

wenn man den römischen Aufpasser in der Nähe wusste [90]. Aus Leitern und Brettern stellte man eine Sukka her, deren wahren Charakter der Uneingeweihte nicht ahnen konnte [91]. Auf Schleichwegen trug man die heilige Torarolle, um in aller Heimlichkeit aus ihr zu lesen [92]. Beim Herannahen des feindlichen Spähers nahm man ängstlich die Tefillin vom Haupte [93]. Um sein Leben nicht unnötigerweise preisgeben zu müssen, hielt es R. Elasar ben Prata mit Recht für erlaubt, den römischen Schergen gegenüber abzuleugnen, dass er Tora gelehrt habe, und zu behaupten, er führe den Namen Rabbi (Meister) als Webermeister [94].

Aber da, wo es notwendig war, scheute man nicht den heiligen Tod des Märtyrers. Die Grenzen zwischen gebotener Vorsicht und der Pflicht der Selbstaufopferung waren nicht leicht zu bestimmen. Unter den hervorragenden Gelehrten herrschte

---

zu übertreten, auch bei Bedrohung des Lebens nicht Folge leisten darf, findet sich schon viel früher. In der Tosefta Schab. XVI, 17 ר׳ אחא אומר משום ר׳ עקיבא ... ואין לך שעומד בפני פקוח נפש אלא שלשה דברים ע״ז וג״ע וש״ד בד״א שלא בשעת השמד אבל בשעת השמד אפי׳ קלה שבקלות נותן אדם נפשו עליה. Rabbi Acha ist ein Zeitgenosse von R. Jehuda Hanasi und von R. Simon b. Jozadak; selbst wenn wir — wozu keinerlei Veranlassung vorliegt — die Einschränkung בד״א שלא בשעת השמד כו׳ auf ihn zurückführen wollten, so hätten wir einen Beleg dafür, dass sie bereits damals bekannt war. Tatsächlich gehört sie aber wohl schon dem Lehrsatz R. Akiba's an, eines der hervorragendsten Teilnehmer an den Ludensischen Beschlüssen. Es liegt demnach kein Grund vor, zu bezweifeln, dass z. Zt. der Hadrianischen Verfolgungen die Halacha über die Pflicht, die Treue zum Gttesgesetze mit dem Leben zu beweisen, schon so festgestellt war, wie sie uns Maimonides Hil. Jesod. Tora V 1–3 formuliert. Vgl auch Anm. 88.

90) Tos. Ber. II 1; s. a. Anm. 78.

91) Tos. Suk. I 7; s. a. Anm. 79.

92) Tos. Erub. VIII, 8 א״ר יהודה מעשה בשעת הסכנה והיינו מעלין ספר תורה מן החדר לגג מן הגג לגג והיינו קוראין בו אמרו אין שעת הסכנה ראיה.

93) Schabb 49 a s. a. Anm 80.

94) Ab. sar 17 b אתיוה לר״א בן פרטא אמרו מ״ט תנית ומ״ט גנבת אמר להו אי סייפי לא ספרא ואי ספרא לא סייפי ומדהא ליתא הא נמי ליתא ומ״ט קרו לך רבי רבן של תרסייא אני ... ומ״ט לא אתית לבי אבידן (פירש״י בית שאוכלין ושותין לכבוד עכו״ם) אמר להו זקן הייתי ומתירא אני שמא תרמסוני ברגליכם. Diese vierte Frage, weshalb er nicht zum Feste der heidnischen Götter kam, ist lediglich ein Argument des

grösste Meinungsverschiedenheit, besonders, ob man — im Verborgenen — das Torastudium mit Schülern fortsetzen solle [95]. Rabbi Chanina ben Teradjon bejahte dieses Frage unbedingt. War doch bei andauerndem Aussetzen des Lernens und Lehrens zu fürchten, dass die Kette der Ueberlieferung unterbrochen werde und der gewaltige Stoff der nur mündlich weitergegebenen Tradition verloren gehen könne. Gleiche Erwägungen veranlassten auch R. Akiba, unter ständiger Todesgefahr seine Schüler zu

---

Anklägers, um wahrscheinlich zu machen, dass R. Elasar auch jetzt noch Gesetzeslehrer sei. Sie beweist aber nicht, dass man Juden zum Götzendienst gezwungen habe; s. a. Anm. 74. — Wenn es in der Mechilta des R. Simon b. J. zu Ex. 31, 16 (ähnlich auch in der Mechilta des R. Ism.) heisst ור"א בן פרטא אומר מנין שכל המשמר שבת אחת כתקנה מעלה עליו הכתוב כאלו עושה את השבת so will vielleicht R. Elasar diejenigen trösten, denen die Heiligung des Sabbats nur selten möglich war. — Dass man da, wo eine Gesetzesübertretung nicht gefordert wurde, durchaus kein Bedenken trug, zur Lebensrettung ein Gebot zu übertreten, im Gegenteil es als verbotenen Selbstmord betrachtete, in solchem Falle sich dem Tode auszusetzen, beweist die Erzählung in Ber. r. 82 (zu 35, 17) ב' תלמידים משל ר' יהושע שינו עטיפתן בשעת השמד פגע בהן סרדיוט אחד אמר להם אם אתם בניה של תורה תנו נפשכם עליה ואם אין אתם בניה למה אתם נהרגים עליה. אמרו לו בניה אנו ועליה אנו נהרגים אלא שאין דרכו של אדם לאבד את עצמו לדעת.

95) Zur folgenden Darstellung vgl. Ab. sar. 17 b und 18 a. Wir glauben nicht mit Halevy Dor. Har I e 670 ff. annehmen zu dürfen, dass nach Niederwerfung des Aufstandes zuerst eine Periode der Bedrückung und Gefährdung und später die Zeit der allgemeinen Religionsverfolgungen eintrat; vielmehr meinen wir, dass diese unmittelbar nach Beendigung des Krieges angeordnet wurden. Wenn nun von R. Akiba (Tos. Ber II 13; vgl. auch Exkurs II) und von R. Chanina ben Teradjon (Ab. s. 18 a) erzählt wird, dass sie mit ihren Schülern lernten, so glauben wir, dass sich dieses z. Zt. der Religionsverfolgungen, aber im Verborgenen zutrug. Der bei R. Chanina vorkommende Ausdruck יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים besagt durchaus nicht, dass dieses öffentlich vor den Augen der Römer geschah. Allerdings war die Gefahr einer Entdeckung bei der grossen Zahl der Schüler sehr gross, so dass R. Jose der Ansicht war, dass sich sein Freund dem sicheren Tode preisgäbe, während R. Chanina hoffte, durch gttlichen Schutz vor Entdeckung bewahrt zu werden. So erklärt sich, dass R. Chanina der Warnung des Freundes entgegenhielt מן השמים ירחמו, dieser ihm aber antwortete אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר לי מן השמים ירחמו תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש. Wenn dann weiter berichtet wird, dass die römischen Vornehmen nach dem Begräbnis des R. Jose den R. Chanina beim Torastudium f a n d e n ובחזרתן מצאוהו,

unterweisen[96]. Andererseits glaubte R. Jose ben Kisma vom Torastudium vor Schülern, das bei der nur zu leichten Entdeckung den sicheren Tod nach sich ziehe, abraten zu sollen. Man dürfe sich nicht auf Wunder verlassen und glauben, gerettet zu werden, wenn man sich ständig trotz aller drohenden Gefahren dem Studium ergebe. Er hoffte wohl, dass die Zeit der furchtbaren Verfolgung nicht von Dauer sein werde, und meinte, dass man die Träger des Gesetzes für die Zukunft erhalten müsse. Mitten unter dem Wüten der Feinde suchte er sie durch zeitweiliges Nachgeben milder zu stimmen, um durch persönlichen Einfluss seinem Volke zu nützen. In scharf zeichnender Weise erzählt der Talmud, wie R. Jose den R. Chanina vor der Fortsetzung des Studiums warnte, R. Chanina aber alle Warnungen mit dem Vertrauen auf himmlischen Schutz zurückwies; und dann wird weiter erzählt, dass die römischen Beamten, als R. Jose starb und sie an seinem Begräbnis teilnahmen, auf dem Rückwege den R. Chanina b. Teradjon beim Torastudium fanden und ihn dem Feuertode überlieferten. R. Chanina und R. Jose erscheinen uns als Repräsentanten zweier Richtungen mit dem gleichen Ziel, das Toragesetz dem jüdischen Volke und das Volk dem Gesetze zu erhalten. Beide Wege waren notwendig: das unerschütterliche Ausharren des R. Chanina und die Nachgiebigkeit des R. Jose. R. Chanina's Selbstaufopferung mag in diesen Jahren des gewaltsamen Niederganges zahlreiche Schüler herangebildet, R. Jose's Selbstverleugnung ihr Leben geschützt und sie für die spätere Zeit erhalten haben[97]. Mit ganz besonderer Energie suchten die Römer die Ordination von Gelehrten zu verhindern. Mit

---

so zeigt dieses eben, dass R. Chanina seine Schüler nicht in aller Oeffentlichkeit, sondern im Verborgenen um sich scharte. — Nachdem R. Chanina von den Römern entdeckt war, gab er auf die Frage: „warum hast du dich mit der Lehre beschäftigt?“ die stolz schlichte Autwort „weil mein Gtt es mir befohlen hat“. Sein Leben war verwirkt, da wusste er als Glaubensheld zu sterben.

[96]) vgl. Anm. 77.

[97]) Es ist vielleicht als charakteristisch erzählt, dass R. Chanina unmittelbar nach dem Tode R. Jose's von den Römern entdeckt und getötet wurde; bis jetzt hatte ihn R. Jose's Einfluss geschützt.

Recht sahen sie in der Ordinierung die Bürgschaft des Fortbestandes der Gtteslehre im jüdischen Volke. Es genügte den Feinden nicht, dem ordinierenden Meister und seinen Schülern den Tod anzudrohen; auch die Stadt, in der die Ordination vorgenommen wurde, und ihr ganzer Bezirk sollte vernichtet werden[98]. Wenn die eigene Gefahr die Gelehrten nicht schreckte, so sollte sie die Rücksicht auf die Bevölkerung eines ganzen Stadtgebietes bestimmen. Aber als das Geschlecht der alten Meister unter den Händen römischer Henker immer mehr dahin sank, fürchtete der greise R. Jehuda ben Baba, dass bald kein ordinierter Lehrer mehr da sein werde; deshalb beschloss er, unbekümmert um die Gefahr, die Schüler zu ordinieren. Um aber den Römern keinen Vorwand zu geben, im Falle der Entdeckung eine jüdische Stadt zu vernichten, begab er sich an eine Stelle zwischen zwei Bergen, zwischen den Städten Uscha und Sch'faram, und hier ordinierte er die Schüler R. Akibas. Als er sich von den Feinden entdeckt sah[99], befahl er den jüngeren Gelehrten, zu fliehen, damit sie nicht beim Versuche ihn zu retten, den Verfolgern in die Hände fielen; denn sie mussten für die Zukunft erhalten bleiben. Der greise Rabbi selbst fühlte sein Lebenswerk vollbracht, und bald hauchte er, von zahllosen Lanzenstichen durchbohrt, sein heiliges Leben aus. Mit den Schülern aber ward die Tora gerettet. Gerade sie waren es in allererster Linie, welche später das Geistesleben des jüdischen Volkes wieder aufbauten.— Jahrelang dauerte dieses System der rücksichtslosen Unterdrückung des religiösen Lebens. Der Tod Hadrians befreite endlich i. J. 138 das jüdische Volk von seinem mächtigsten Feinde. Aber auch jetzt hörten die Verfolgungen noch nicht sogleich auf. Die Dekrete Hadrians hatten ja noch ihre Giltigkeit, und unter den römischen Beamten Palästinas mögen auch viele gewesen sein, deren Neigungen die Quälereien der Juden nur zu sehr entsprachen[100]. Aber die Tatsache, dass jetzt

---

98) Sanh. 14 a.

99) כיון שהכירו אויביהם בהן; dieser Ausdruck lässt darauf schliessen, dass R. Jehuda b. Baba die Ordination in der Verborgenheit vor den Römern hatte vornehmen wollen, aber entdeckt wurde; vgl. Anm. 89.

100) Dor. Har. I e 708. Dass zu Beginn der Regierung des Antoninus

auf dem Kaiserthron in Rom ein Antoninus Pius sass, musste sich im Laufe der Zeit geltend machen. Die Härte der Verfolgung liess allmählich nach, so dass die geflüchteten Gelehrten wagten, nach Palästina zurückzukehren und sich um die völlige Aufhebung der Hadrianischen Verordnungen zu bemühen. R. Simon b. Jochai wurde nach Rom gesandt[101], und ihm gelang es, die Rücknahme der Verfolgungsdekrete zu erreichen. Das jüdische Volk hatte nunmehr eine seiner schwersten Heimsuchungen überstanden und sich in seiner heroischen Dulderkraft stärker erwiesen, als der mit allen Machtmitteln der Gewalt gegen es kämpfende Kaiser. Auf den Ruinen der Hadrianischen Zerstörungen begann jetzt der Wiederaufbau des jüdischen Geisteslebens, dessen Krönung nach zwei Generationen das Monumentalwerk R. Jehuda Hanasi's wurde.

Pius ein Aufstand der Juden ausgebrochen sein sollte, ist höchst unwahrscheinlich. Halevy sucht eine dieses scheinbar andeutende Aeusserung des Capitolinus (Vita Anton. 2) damit zu erklären, dass auf die Nachricht vom Tode Hadriansviele Flüchtlinge zurückkehrten, der römische Stadthalter aber die Verfolgungen fortsetzte. Durchaus ansprechend ist die Vermutung Leszynskys (Lösung des Antoninusrätsels S. 18), dass der einzige Bericht über den Aufstand (vita Ant. 2), „Judaeos rebellantes contudit" auf einem Schreibfehler beruhte, dass Capitolinus in Wirklichkeit hatte „Quados rebellantes".

[101]) Me'ila 17. Die Erzählung von Ben Tamalion und der Besessenheit der Kaisertochter ist vielleicht mit Hypnose zu erklären.

Exkurs I.

Zur Chronologie des Aufstandes gegen Hadrian.

Nach der allgemeinen Annahme hat der jüdische Aufstand gegen Hadrian nach dessen ägyptischer Reise des Jahres 130 stattgefunden. Dass nun Hadrian in diesem Jahre im Nillande war, ist unbestreitbar, da sich am 25. Attyr seines XV. alexandrinischen Jahres = 21. November 130 die mit ihm und seiner Gattin Sabina reisende Hofdame Balbilla auf der Memnonsäule durch ein Epigramm verewigt hat (vgl. Dürr, Die Reisen des Kaisers Hadrian S. 64 und Weber, Untersuch. z. Gesch. Kaisers Hadrian S. 256). — Gestützt auf die Notiz des Dio Cassius 69, 12 παρόντος μὲν ἔν τι τῇ Αἰγύπτῳ καὶ αὖθις ἐν τῇ Συρίᾳ τοῦ ʽΑδριανοῦ ἡσύχαζον wird allgemein angenommen, dass der Aufstand erst, nachdem Hadrian im Jahre 131 nochmals in Syrien gewesen war und diese Provinz wieder verlassen hatte, ausbrach. Demgemäss bezeichnen die meisten, wie Grätz und Schürer, das Jahr 132 als den Beginn des Aufstandes; für unsere Untersuchung wenig erheblich ist die etwas abweichende Meinung von Schulz (Leben des Kaisers Hadrian S. 82), der Aufstand sei schon im Jahre 130, als der Kaiser in Aegypten weilte, ausgebrochen.

In einem bemerkenswerten Aufsatze macht Rapoport (Kerem Chemed VII, S. 174 ff.) bereits 1843 darauf aufmerksam, dass einerseits die Datierung des Aufstandes in den Jahren 132—135

den talmudischen Quellen widerspreche und andererseits die lückenhaften Berichte Dio's und Spartians garnicht zwingend für die übliche Annahme seien. Rapoport lässt daher den Aufstand 10 Jahre früher stattfinden. Seine Ansetzung des Krieges fusst auf der Baraita j. Ta'an. IV 5 (= Ech. r. II, 2) תני ר׳ יוסי אומר נ״ב שנה עשת ביתר אחר חרבן ביהמ״ק ולמה חרבה על שהדליקה נרות אחר חרבן ביהמ״ק, worin also gesagt wird, dass Betar nach der Tempelzerstörung „52 Jahre Ruhe hatte“, eigentlich „seine Arbeit machte“. 52 Jahre nach der Tempelzerstörung entspricht dem Jahre 122. [Grätz IV, Note 14, weist darauf hin, dass nach einigen talmudischen Notizen das Jahr der Tempelzerstörung nicht 70, sondern 68 ist. Als Beleg zitiert er Ab. s. 9b — wohl nur infolge eines Druckfehlers haben alle Ausgaben 8 b — und Seder Tan. we-Amor. p. 7. Vgl. auch Raschi zu Ab. s. 9a und b, sowie Seder Olam (ed. Neub. p. 173) בשנת קע״ב לאחר בית שני שלמו ותמו שני אלפים הורה, und verschiedene von Neub. gebrachte Fragmente בשנת קע״ב לחורבן ב״ש נשלמו ד׳ אלפים לב״ע (p. 193); וקע״ב שנה קודם השלמת ד׳ אלפים נחרב בשנת תתכ״ח חרב הבית (p. 194); הבית שיבנה בב״א (p. 196). Auch R. David Gans in seinem Geschichtswerk צמח דוד gibt als Jahr der Zerstörung תתכ״ח = 68 an]. Rapoport glaubt auf Grund dessen, dass sich die Worte למה חרבה unmittelbar auf die Zeitangabe נ״ב שנה beziehen, dass also Betar 52 Jahre nach der Tempelzerstörung, d. i. im Jahre 122, zerstört wurde. Dieser Ansicht neigt auch der Numismatiker Leo Hamburger zu (Münzprägungen während des letzten Aufstandes der Juden 1892 S. 47—63).

Sämtliche bisher angeführten Ansichten stimmen nun darin überein, dass der Aufstand nur 3 oder 4 Jahre gedauert habe. Diese Zeitbestimmung geht auf die Notizen zurück in Seder Olam ומלחמת בן כוזיבא שתי שנים ומחצה und in j. Ta'an. IV 5 (= Echa r. II, 2) שלש שנים ומחצה עשה אדריאנוס מקיף על ביתר.

Eine ganz neue Theorie, der wir uns im wesentlichen anschliessen, stellt Isaak Halevy in Bd. I[e] seines Monumentalwerkes Dorot Harischonim (nach s. Tode 1918 in Frankfurt erschienen) S. 587—620, über die Zeit und Dauer des Aufstandes auf. (Eine Bearbeitung dieses Kapitels in deutscher Sprache gibt Bondi im

XIII. Jhrb. der Jüd.-Lit. Gesellschaft Frkft. 1920). Halevy bemerkt: mit der Notiz, Hadrian habe Betar 3 1/2 J. belagert, könne unmöglich die ganze Dauer des Aufstandes angegeben sein. Ein belagerter Feldherr, so heldenhaft er sich auch verteidige, werde doch nicht während einer Belagerung zum Messias erklärt werden. Ferner berichtet Dio Cassius 69, 13, der Aufstand habe das ganze römische Reich erschüttert, *καὶ πάσης ὡς εἰπεῖν κινουμένης ἐπὶ τούτῳ τῆς οἰκουμένης*, und als Julius Severus nach Judäa kam, habe er es nicht gewagt, die Juden in einer förmlichen Schlacht anzugreifen. Also musste doch eine geraume Zeit verstrichen sein, bis die Erfolge der Juden Hadrian veranlassten, Severus kommen zu lassen; bis dieser von Britannien anlangte, vergingen wieder Monate, und sicher hat es längere Zeit gedauert, bis Severus die von ihm in offenem Kampfe gefürchteten Aufständischen in die Verteidigung drängte. Allerdings werden diejenigen, die dem ganzen Krieg 3 1/2 Jahre zumessen, einwenden, dass der Krieg nicht lediglich in der Belagerung und Verteidigung Betars bestanden habe. Wenn man aber trotzdem bei der Zahl 3 1/2 bleibt, so setzt man sich zu dem klaren Wortlaut der Ueberlieferung שלוש שנים ומחצה מקיף על ביתר in Widerspruch.

Halevy stützt sich fernerhin auf die Notiz in Sanh. 93b—97b מלכות בן כוזיבא שתי שנים ומחצה Wohl mit Recht vermutet er, dass dieses auch die ursprüngliche Lesart von Seder Olam war, wo später מלכות in מלחמת korrumpiert wurde. Unter dem Königtum Ben Kosibas sei die Zeit seiner unbestrittenen Herrschaft zu verstehen, auf die dann der Rückgang, sowie die Belagerung und der Fall Betars folgte. Die unbestrittene Herrschaft und die Belagerung hätten eine Dauer von 6 Jahren gehabt, wozu dann die Zeit des Aufschwunges und des allmählichen Abstieges käme. Halevy will darnach die Dauer des Aufstandes auf etwa 9 Jahre bestimmen. Da nun höchst wahrscheinlich Hadrian bis zum Ende des Krieges in Palästina war — s. die Belege unten (S. 37) — andererseits seine Anwesenheit in Rom am 5. Mai 134 bezeugt ist, sei Betar wohl bereits im Sommer 133 gefallen. Der Beginn des Krieges scheint auch nach der armenischen Chronik des Eusebius ungefähr im 7.—9. Jahre

Hadrians, also 123—25, zu liegen (Bondi a. a. O. 267). Die oben zitierte Stelle Dio's (69, 12) *παρόντος . . . καὶ αὖθις ἐν τῇ Συρίᾳ . . . ἡσύχαζον* will Halevy auf die erste Orientreise im Jahre 123 beziehen und das *αὖθις* mit zum zweiten Male, d. h. nachdem Hadrian vor und zu Beginn seiner Herrschaft schon in Syrien gewesen war, erklären.

Aus allen diesen Gründen setzt er den Krieg von etwa 123/24 bis 133 an. Die talmudische Notiz (j. Ta'an. IV, 5 = Ech. r. II, 2) נ״ב שנה עשת ביתר erklärt er derart, dass Betar 52 Jahre lang in völliger Ruhe zugebracht hatte, bis dann die Unruhen begannen, an deren Ende die Stadt zerstört wurde.

Wenn wir Halevy auch darin zustimmen, dass der Krieg lange vor 130 begonnen haben muss, so halten wir seine Annahme, dass sich die Worte Dios (69, 12): *παρόντος... καὶ αὖθις ἐν τῇ Συρίᾳ .. ἡσύχαζον* auf das Jahr 123 beziehen, nicht für richtig. Denn vorher (69, 11) heisst es bei Dio: *ἀφικόμενος δὲ ἐς τὴν Ἑλλάδα ἐπώπτευσε τὰ μυστήρια διὰ δὲ τῆς Ἰουδαίας μετὰ ταῦτα εἰς Αἴγυπτον παριών*, woraus hervorgeht, dass Hadrian in Griechenland gewesen und dort in die Mysterien aufgenommen worden war, b e v o r er seine Orientreise nach Aegypten und Judäa antrat. Dieses Ereignis seiner Aufnahme in die Mysterien lag aber h i n t e r der Orientreise des Jahres 123, denn erst im Jahre 124 war er nach langsamer Rückreise von der parthischen Grenze durch Kleinasien und den Archipel nach Griechenland und Eleusis gekommen. Hier hatte er sich lange aufgehalten und war 125 über Sizilien nach Rom zurückgekehrt, wo er sich im September dieses Jahres in seiner Villa in Tibur aufgehalten hat (Weber, a. a. O. S. 197). Dass er während des ganzen Jahres 126 in Rom gewesen sei, ist nicht wahrscheinlich, da aus diesem Jahre nur zwei Inschriften bekannt sind, aus denen seine Anwesenheit hervorzugehen scheint, während diese für die Monate Februar und März 127 sichergestellt ist (Weber, S. 199). Infolgedessen glauben wir, dass Hadrian i m J a h r e 1 2 6 nach Judäa, Aegypten und von dort nach Syrien gereist war, und dass sich d i e z i t i e r t e n S t e l l e n a u s D i o (69, 11 und 12) auf d i e s e Reise beziehen. Bei dieser unserer An-

nahme finden sie ihre ungezwungene Erklärung. (Wenn es (69, 12) bei Dio heisst: αὖθις ἐν τῇ Συρίᾳ, so ist hierunter zu verstehen, dass er vorher schon einmal, nämlich 123, im Orient gewesen, wo er vor und nach seiner Zusammenkunft mit dem Partherkönig Syrien besucht hat.) [Uebrigens nimmt auch Halevy (S. 610/12) eine Orientreise im Jahre 125/26 an]. Nach der damaligen Abreise des Kaisers aus Syrien, also im Jahre 126, ist der jüdische Aufstand als Folge der Anordnung, Jerusalem als heidnische Stadt zu erbauen, und des Verbotes der Beschneidung ausgebrochen und hat etwa 7 Jahre gedauert. Die oben zitierte Angabe נ"ב שנה עשה ביתר widerspricht unserer Annahme nicht. Sie lässt zwei Erklärungen zu: 1) die günstige Lage der Stadt in der Periode nach der Tempelzerstörung dauerte im Ganzen 52 Jahre, begann aber erst einige Jahre nach dem Kriege des Titus; 2) schon im Jahre 122/23 hat sich die ursprünglich judenfreundliche Politik Hadrians gewandelt, wodurch die günstige Lage Betars aufhörte. Diese Aenderung der Hadrianischen Politik den Juden gegenüber haben wir im Texte (S. 3) z. T. mit der wachsenden Parthergefahr zu erklären versucht. Zuerst wurde der Aufstand von Hadrian unterschätzt. Als aber der anfängliche Kleinkrieg mit einem dauernden Siege der Juden unter Ben Kosiba zu enden drohte, dieser sich als unabhängiger König und Messias der Juden fühlte und die Folgen der lokalen Erhebung sich im ganzen Orient bemerkbar machten, hielt es Hadrian für geraten, im Anfange des Sommers 129, Syrien und darauf Aegypten aufzusuchen. In Syrien (vielleicht auch früher) wurde er sich des ganzen Ernstes der Lage bewusst und berief Julius Severus nach Judäa. Späterhin, im Herbst des Jahres 129, kam dieser nach Palästina, nach Verlauf einiger Monate (oder fast eines Jahres) gelang es ihm, Ben Kosiba in die Verteidigung zu drängen und nach 3 ½ Jahren, im Spätsommer 133, Betar zu erobern. Ist unsere Annahme richtig, so würde Dio Cassius 69, 11 vom Jahre 126 sprechen und die beiden nächsten Kapitel die Ereignisse von 126—133 zusammenfassen. Auch würde es erklärlich, wenn Spartian 14, 2 schreibt: „moverunt ea tempestate et Judaei bellum“ und dann die Ereignisse der bekannten

ägyptischen Reise des Jahres 130 erzählt, nur dass er die ägyptischen Reisen des Jahres 126 und 130 zusammengeworfen hat (vgl. hierzu Kornemann, Kaiser Hadrian S. 52).

Die talmudischen Berichte scheinen die Anwesenheit Hadrians bei der Zerstörung Betars anzunehmen — obwohl es nicht unmöglich wäre, dass mit Hadrian sein Stellvertreter, der römische Befehlshaber, gemeint wäre —; auch die Bemerkung Dio's 69, 11, der Kaiser habe in seinem Bericht an den Senat der grossen Verluste wegen die übliche Phrase: „ich und das Heer sind wohl“ weggelassen, setzt voraus, dass Hadrian persönlich den Krieg beendigt hat. Da nun Betar am 9. Ab fiel, und Hadrians Anwesenheit in Rom für den 5. Mai 134 bezeugt ist (Dürr S. 33, Weber S. 276), so ist die Zerstörung Betars für den Hochsommer 133 anzusetzen. Der Krieg hat also von 126—133 gedauert.

Exkurs II.

Ueber Hadrianische Religionsverfolgungen vor dem Kriege.

Als Veranlassung zum Aufstande gibt Dio Cassius (69, 12) Hadrians Verordnung an, an der Stelle Jerusalems die heidnische Aelia Capitolina und auf der Stätte des Heiligtums einen Jupitertempel zu erbauen. Es wurde bereits darauf hingewiesen (S. 6), dass Hadrian bei dem Plane der Stadterneuerung keine antireligiöse, wohl nicht einmal antijüdische Absicht hatte, und dass er höchst wahrscheinlich nicht vor, sondern erst nach dem Kriege befohlen hat, den Götzentempel zu erbauen. Spartian (14, 2) sieht in dem Verbote der Beschneidung den Anlaß zur Erhebung. Dieses ist objektiv wohl wahr, aber auch hierbei lag schwerlich die Absicht einer Religionsbeschränkung vor, sondern eine, wahrscheinlich garnicht vom Kaiser selbst, sondern von einzelnen Beamten, auf die Beschneidung übertragene Bestimmung gegen die Kastrierung. Das Verbot der Beschneidung richtete sich nicht gegen die Juden allein, sondern es wird ebenso gegen Araber angewandt und legte auch den ägyptischen Priestern Beschränkungen auf (vgl. Schürer I 675—79). Möglicherweise geschah diese Uebertragung mala fide, um die Juden zu

schikanieren oder Geld von ihnen zu erpressen. Diese Auffassung geht von der Voraussetzung aus, dass vor dem Kriege eine Religionsverfolgung seitens des Kaisers nicht beabsichtigt war.

Halevy I[e] 579—585 will dagegen die Tatsache schon damaliger Religionsverfolgungen beweisen, weshalb es notwendig ist, seine Beweise zu prüfen.

1. Me'ila 17a wird berichtet, die römische Regierung habe die Heiligung des Sabbats, die Beschneidung und Einhaltung der ehelichen Reinheitsgesetze verboten, Rabbi Simon ben Jochai habe aber die Aufhebung dieser Verbote erwirkt, und zwar habe die römische Regierung auf seine Bitte das schriftliche Edikt zerrissen. Halevy gibt zwar zu, dass die erfolgreiche Mission R. Simon's erst in die Zeit des Antoninus Pius falle, sieht aber in der Tatsache, dass gerade diese drei Verbote schriftlich fixiert waren, einen Beweis, dass sie nicht erst zur Zeit des generellen Verbotes jeder religiösen Betätigung, d. i. nach dem Kriege, erlassen wurden, sondern vorher. — Hiergegen ist einzuwenden: die drei genannten Verbote brauchen garnicht die einzigen zu ihrer Zeit erlassenen gewesen zu sein, sondern der Talmud hat sie aus der grossen Zahl der durch die allgemeine Untersagung aller religiösen Betätigung verbotenen Toragesetze herausgegriffen, weil sie zu den einschneidendsten gehörten. Von ihnen allen ist aber nur das Verbot der Beschneidung speziell — sowohl vor, wie nach dem Aufstande — erlassen worden.

2. Wenn Halevy aus Jebam. 72b und j. Schebi. XVIII, 2 beweist, dass vor dem Kriege die Beschneidung verboten war, so lag hier aus den oben erwähnten Gründen kein Zeichen einer beabsichtigten religiösen Bedrückung vor. Vgl. auch unter 3.

3. B. batra 60b meint R. Ismael b. Elisa: „seitdem die frevelhafte Regierung sich ausgebreitet hat und über uns harte Verbote erlässt, uns Lehre und Gesetze raubt und uns nicht zur Woche des Sohnes — nach anderen zur Hilfe des Sohnes — [beides bedeutet zur Beschneidung] zulässt, sollten wir eigentlich Heirat und Zeugung verbieten . . .“

Mit Recht bezieht Halevy diesen Ausspruch auf die Zeit vor dem Kriege, da R. Ismael während des Krieges von den

Römern gefangen und getötet wurde (vgl. Dor. Har. I[e] 618/9). Damals müssen also auch ausser der Beschneidung Lehre und Gesetze verboten gewesen sein, worunter er die Verhinderung der Abhaltung der sabbatlichen Lehrvorträge versteht; in der Erwägung, das Heiraten zu verbieten, sieht er den Hinweis auf die Unmöglichkeit, die ehelichen Reinheitsgesetze einzuhalten. — Auch diese Beweise sind nicht stichhaltig. R. Ismael spricht von Zeiten der Verfolgungen, wie sie unter Quietus zur Genüge vorgekommen sein mögen. Die Beschneidung war mit Gefahr verknüpft, war möglicherweise schon durch das Gesetz des Domitian gegen die Kastrierung (vgl. Schürer I 676) gefährdet; finden wir doch auch, dass sie schon zur Zeit des R. Elieser verboten war (Schab. 130a). Die Erwägung, Heirat und Zeugung einzustellen, erklärt sich genügend aus dem Zwange, bei den etwa später geborenen Knaben die Beschneidung unterlassen zu müssen.

4. Wenn in Tosefta Ber. II, 14 R. Meir berichtet, dass sie im Lehrhause des R. Akiba mit Rücksicht auf einen Wächter an der Tür das Sch'ma nur ganz leise sagten, so bezieht sich diese Erzählung auf die Zeit nach dem Kriege, wo nicht nur das Sch'ma, sondern auch das Studium der Tora verboten war, man sich aber heimlich zum Studium versammelt hatte. Sobald man nun merkte, dass ein römischer Spion an der Tür stehe, bewahrte man Schweigen, um sich nicht zu verraten, und wagte auch, als die Zeit des Sch'ma gekommen war, nicht, es vernehmbar zu sagen, aus Furcht, der Römer könnte es hören. Halevy (S. 583) liest in der Tosefta mit den Druckausgaben היינו יושבים לפני ר"ע ב ב י ת ה מ ד ר ש und schliesst aus den Worten בבית המדרש, dass damals das Gesetzesstudium erlaubt und nur das Sch'ma verboten war, also könne diese Begebenheit sich nicht zur Zeit der allgemeinen Religionsverfolgung zugetragen haben. In dem von Zuckermandel edierten Ms. Erfurt fehlen aber die Worte בבית המדרש. Hiernach scheint es, dass R. Akiba mit seinen Schülern in einem Verstecke lernte, aber den Lehrvortrag unterbrach, da man an der Tür des Hauses einen römischen Aufpasser bemerkte, und ebenso das Sch'ma, als seine Zeit herangekommen war, nicht einmal flüstern liess,

um nicht entdeckt zu werden. Keinerlei Zwang liegt also vor, mit Halevy anzunehmen, dass gerade das Sch'ma verboten gewesen, während sonst das Gesetzesstudium gestattet war, und dass im Lehrhaus ein römischer Beamter aufpasste, ob nicht ausser dem erlaubten Studium auch Verbotenes getrieben wurde. Viel einleuchtender ist es, dass R. Meïr aus der Zeit der allgemeinen Religionsverfolgungen, als Lehre und ihre Betätigung in gleicher Weise verboten war, berichtet, in der man nur im Geheimen, unter Wahrung grösster Vorsichtsmassregeln, seinen religiösen Pflichten nachzukommen versuchen musste.

Exegetische Beiträge

von

Dr. Samuel Grünberg.

Inhalt:

Josua Kap. 24, 26.

ויכתוב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה' (Und Josua zeichnete diese Worte im Gesetzbuche Gttes auf, sodann nahm er einen grossen Stein und richtete ihn dort auf unter der Eiche, welche im Tempel Gttes war).

Die Schwierigkeiten, die diese Stelle bietet, sind schon frühe erkannt worden; sie haben fast alle namhaften Exegeten beschäftigt, ja sogar rabbinische Dezisoren bis in die letzte Zeit hinein[1] suchten nach einer befriedigenden Lösung, aber vergebens. Infolge falscher Interpretation sind auch ebenso falsche kultur-historische Folgerungen[2] aus dem Verse deduziert worden.

Wie aus 24, 1 zu ersehen ist, hat Josua, als er sein Lebensende herannahen fühlte, eine allgemeine Volksversammlung nach Sichem einberufen, um mit ihr die Bundeserneuerung vorzunehmen. Dass es in Sichem, und nicht in Siloh gewesen ist, geht aus 24, 25 ausdrücklich hervor.

Unverständlich ist somit, warum es an unserer Stelle heisst: אשר במקדש ה', war doch in jener Zeit das Heiligtum in Siloh.

Ferner heisst es hier ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה', was aber in vollem Widerspruche steht zu der bekannten Vorschrift לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה אלהיך אשר תעשה לך „du sollst dir neben dem Altare des Ewigen deines G.s, den du dir errichten wirst, keine Aschera, überhaupt keinen Baum pflanzen“ (Dt. 16, 21).[3]

---

[1]) S. unten.

[2]) S. unten.

[3]) Vgl. Sifré z. St. אשר תעשה לך לרבות הבמה und Prof. D. Hoffmann's Deuteronomium Bd. I S. 278 Anm. „Es sollte das Verbot für alle Kultstätten im Lande gelten“.

Scheinbar um erstere Schwierigkeit zu beseitigen, hat LXX an den beiden erwähnten Stellen unseres Kapitels statt Sichem Σηλώ (שילה) gelesen, ein Ausweg, den wir keineswegs gelten lassen können, da sowohl unser hebr. Originaltext, wie auch alle anderen Versionen ausdrücklich beide Mal שכם haben. Die meisten jüdischen Exegeten, wie Raschi, Kimchi, Abarbanel u. a. wollen unter מקדש ה׳ das Haus in Sichem, in dem die heilige Lade (die bei jener Gelegenheit wohl hingebracht wurde) provisorische Unterkunft gefunden hatte, verstehen. Eine Noterklärung, die nirgends eine Stütze finden kann, da מקדש überall einen öffentlichen Tempel, ein Zentralheiligtum, in dem dauernd (wenigstens eine gewisse Zeit hindurch) der Gttesdienst verrichtet wurde, bedeutet.

Ehrlich in seinem מקרא כפשוטו schreibt: במקדש ה׳ והדבר מעשה בשכם (למעלה פסוק א׳) והמשכן בימים ההם בשלה (למעלה י״ח א׳) וע״כ צריך לומר שמקדש ה׳ האמור כאן המקום שנקהלו כל בני ישראל אל יהושע לשמוע מפיו דבר ה׳ ונקדש המקום ההוא לשעתו ע״י הברית הכרותה שם ועל ידי החוק והמשפט. Er folgt somit den nichtjüdischen Erklärern[4], die מקדש ה׳ mit „heiliger Platz" übersetzen, eine Erklärung, die vollkommen unmöglich ist, da überall in der Bibel, wo מקדש vorkommt, an ein Tempelgebäude oder eine Stiftshütte, nirgends aber an einen Platz gedacht wird. Wenn einmal מקדש mit dem Begriff מקום verbunden werden sollte, heisst es ausdrücklich מקום מקדשי (Jes. 60, 13) oder wie in Ex. 3, 5 . . . המקום

---

[4]) Vgl. C. T. Keil, Commentar zu Josua 2. Aufl. S. 123/4: „Da במקדש weder ad sanctuarium bei oder neben dem Heiligtum, noch auch in loco quo sanctuarium positum erat bedeutet, so kann מקדש ה׳ natürlich nicht die Bundeslade sein, die man etwa aus der Stiftshütte behufs der Bundeserneuerung gebracht hatte. Noch weniger ist an die Stiftshütte zu denken, die nicht zu einzelnen heiligen Handlungen von Ort zu Ort geschafft wurde, auch nicht an einen Altar, in welchem doch keine Eiche stehen konnte oder an irgend ein anderes ungesetzliches Heiligtum Josuas, dergleichen es damals in Israel nicht gab. Das Heiligtum Josuas zu Sichem ist nichts anderes, als der heilige Platz unter der Eiche, wo ehedem Abraham einen Altar erbaut und den Herrn angebetet, sodann Jakob sein Haus von den fremden Göttern, die er unter dieser Eiche oder vielmehr Terebinthe vergrub, gereinigt hatte". S. auch Hengstenberg, Beiträge III S. 15.

אדמת קדש. Hätte der Erzähler uns, wie Keil meint[5], den Ort unter der Eiche oder Terebinthe als den „heiligen" bezeichnen wollen, so hätte er sicherlich geschrieben: ויקח אבן גדולה ויקימה על אדמת הקדש אשר תחת האלה oder שם על הככר הקדוש אשר תחת האלה. Targ. hat, um der oben erwähnten zweiten Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, אלה mit אלתא = Oberschwelle übersetzt, was aber weder sprachlich noch sachlich stimmen kann. Schon Raschi, der zuerst die Erklärung von Tg. anführt, bringt gleich darauf den מדרש, der אלה hier mit אלה Gen. 35, 4 identifiziert, was auch von den meisten Exegeten akzeptiert worden ist, wodurch aber die Schwierigkeit des Gegensatzes zum Verbote von לא תטע לך אשרה bestehen bleibt.

Der bekannte talmudische Literarhistoriker A. H. Weiss[7] äusserte schon die unjüdische Ansicht, dass bei dem Verbote לא תטע וגו' ursprünglich nicht gemeint war, man solle überhaupt keinen Baum neben den Altar G.'s pflanzen dürfen, sondern nur in dem Falle, wenn mit dieser Baumpflanzung die Absicht vorlag, die Art des heidnischen Gttesdienstes dem üblichen jüdischen Gttesdienste beizufügen, wo aber diese Absicht nicht bestanden habe, sei die Pflanzung eines Baumes neben dem Altare erlaubt gewesen. Er kommt daher zu der gewollten Schlussfolgerung, dass der Sinn der Thoragesetze in alter Zeit ein anderer war, und dass er im Laufe der Zeiten Aenderungen unterlag[8].

---

[5]) S. Anm. 4.

[6]) S. unten.

[7]) Vgl. דור דור ודורשיו I. T. S. 12.

[8]) Textuell: ... וכן יסופר כי בכרת יהושע ברית לעם וישם להם חק ומשפט בשכם, כתב את הדברים בספר תורת אלהים ויקח אבן גדולה ויקימיה שם תחת האלה אשר במקדש ה' (יהושע כ"ד כ"ו). והנה בקראנו הדברים נזכור בהכרח, גודל האזהרה אשר הזהירה התורה להרחיק כל אשרה ולהכריתה (שמות ל"ד י"ג). ובספר משנה תורה הורחבה זאת האזהרה גם על הנטיעה אצל מזבח ה' (דברים ט"ז). ובזכרנו זאת, הלא נשאל, איך נטע יהושע אלה במקדש ה', ועשה נגד פשוטו של הכתוב האוסר כל נטיעה אצל המזבח? ולפי מובן דברי החק אצל חכמי התורה שבע"פ הלא נטיעות כל אלון אסורה בין בבית הבחירה ואפילו בהר הבית ובין בבמה (ספרי שופטים פ' קמ"ה) ובהכרח כי בימים הקדמונים הובן זה החוק באופן אחר, שהאשרה בעיקרה הוא האליל עצמו אשר עבדו לו הכנענים והוא העשתרות ומהיות

Der geniale Talmud-Kommentator Rabbi Zewi Chajes aus Zolkiew befasste sich auch mit unserer Stelle vom Standpunkte der Halacha, und wollte zwei Möglichkeiten konstruieren: 1) Da Sichem unweit von Siloh war, so konnte man auch von Sichem לפני ה' sagen (eine Auffassung, die gerade bei diesem scharfsinnigen Talmudgelehrten unbegreiflich ist). Die Eiche wiederum ist die in Gn. 35, 4 erwähnte Eiche, die sich aber, nach seiner Ansicht, nicht in Sichem, sondern auf einer weiten Ebene zwischen Sichem und Siloh, befand und somit nicht gar zu nahe dem Heiligtum war. 2) Man müsste halachisch annehmen, dass das Verbot des לא תטע nur das Neupflanzen eines Baumes neben dem Altare nicht zulässt, nicht aber, dass man keinen Altar errichten darf neben einem bereits existierenden Baum; hier sei es daher möglich gewesen, da die Stiftshütte an der vorhandenen Eiche errichtet wurde[9]. Dass auch diese Ansicht unhaltbar ist, liegt auf der Hand.

תכונת זה האל עץ נטוע אשר אולי בו עצמו היה מצויר תבנית האליל או היה פסל תלוי עליה על כן יצדק עליו נטיעה וכריתה. ועתה אם הוזהרו על נטיעות כל עץ אצל המזבח היתה הכונה שלא לספח את משפט עבודת העמים אשר יעבדו את אלהיהם אל דרך עבודת הר שבמקדש, אבל בלא כונה לעבודה זרה לא ראו סבה להזהר ועל כן בצדק לא חש יהושע ג"כ לנטוע אלה במקדש ה', או להניחה שם אם היתה נטועה מקודם לבלי הכריתו. יוצאת לנו מזה שתי תולדות. האחת: שענינו של יהושע מראה אותנו באיזה אופן הובנו איזה חוקים שבתורה בזמן הקדום ועוד אחרת: אנו רואים כי מובן אלה החקים נשתנה במשך הזמנים.

9) Vgl. sein Werk דרכי הוראה Abteilung הוספות S. 6 b Buchstabe 12, wo er unter anderem ausführt: אבל יש להתמה על ענין האלה שהיתה במשכן השם בשילה כדכתיב ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה' וקשה הרי איסור נטיעת אילן במקדש בין במשכן נוב ושילה וגבעון . . . . וכן היא שיטת הספרי הביאו מרן הכ"מ פ"ו מהלכות עבו"ם ה"ט, דנוטע עץ אפילו בהר הבית אסור בלאו, ואיך הניחו האלה אצל מקדש ה'? ועוד הקושיא עצומה, הנה לא מצינו שהיה משכן רק בשילה ונוב וגבעון ואיך הזכיר הקרא מקדש ה' בשכם? . . . והאמת כי מצינו ברשב"ם פ' ויחי על קרא עד כי יבא שילה, הכונה על שכם כי באו שמה להמליך את רחבעם, ושם נתחלקה המלוכה, ושילה ושכם ובית אל קרובים זל"ז, ושם יש חלקה גדולה ואלה גדולה הנודעת (עד?) היום לנו, כמ"ש (שופטים כ"א) חג לה' בשילה וגו', אשר מצפונה לבית אל וגו' העולה מבית אל שכמה, וכן נאמר בד"ה ויבאו אנשים משילה ושכם ושמרון, ועיין רמב"ן פ' וישלח על קרא ויבא יעקב שלם עיר שכם, ועיקר המשכן היה בשילה, אולם כיון שסמוכין היו המקומות אלו זה לזה, נקרא גם בית אל ושכם לפני ה', וא"כ האלה היתה בין שכם לשילה, ולא היתה כ"כ סמוכה למקדש ה' שיהיה בכלל איסור דלא תטע לך אשרה; ועוד יש לתרץ שהמשכן בא בגבול האלה, שהיתה אלה קודמת לה בזמן, שעדין היתה בימי יעקב

Aus allem hier Angeführten ist zu ersehen, welche verschiedenartigen Schlüsse, infolge bisheriger unzulänglicher Erklärungen, aus unserer Stelle gezogen worden sind; aber der richtigen Lösung ist man noch wenig näher gekommen.

M. E. ist dies darauf zurückzuführen, dass merkwürdiger Weise alle Erklärer übersahen oder nicht erkannt haben, dass wir einen מקרא מסורס vor uns haben, wo die Worte ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה eigentlich hinter אשר במקדש ה׳ gehören, während diese mit בספר תורת אלהים zu verbinden sind.

Der Sinn ist somit folgender: Josua hat mit dem Volke eine Bundeserneuerung in Sichem vorgenommen. Zu diesem Zwecke ist wohl die Bundeslade von Siloh nach Sichem gebracht worden, wie ja diese auch stets ארון הברית genannt wird. Josua zeichnete nun die Worte des חק ומשפט (v. 25)[10] auf in dem Buche der Lehre Gttes, das im Heiligtume des Ewigen war, und darauf nahm er einen grossen Stein, errichtete ihn dort (in Sichem) unter der Eiche[11] oder Terebinthe, und (v. 27) Josua sprach zum ganzen Volke: Hier dieser Stein möge als Zeuge wider uns sein u. s. w.

Zur Stütze meiner Ausführung verweise ich auf ברייתא דל״ב מדות des R. Elieser ben R. Jose Hagelili ל״א מדה: מוקדם שהוא מאוחר בענין, wo als Muster die in Traktat Kidd. 78b behandelte Stelle I Sam. 3, 3 angeführt wird: ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה׳ אשר שם ארון אלהים וגו׳, והלא אין ישיבה כ״ש שכיבה בהיכל ואפילו בעזרה אין ישיבה וכו׳ ומה ת״ל שוכב אלא מוקדם וכצ״ל: ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה׳ ושמואל שוכב „Und die Leuchte Gttes war noch nicht erloschen, und Samuel schlief im Tempel Gttes, da, wo die Gtteslade stand . . .“ Es entsteht nun die Frage: Im

---

שהטמין שבה אלהי הנכר, ואולי אין איסור רק ליטע אילן חדש אצל מזבח, ולא מה שכבר נטעה מקודם.

10) Vgl. W. Jawitz תולדות ישראל ח״א S. 90: והחוק והמשפט הזה אין זאת כי אם פרשת עשרת התנאים שהתנה יהושע עם בני ישראל הכתובים בספר התלמוד (כ״ק פ:)

11) Ob jene אלה, von der Gn. 35, 4 die Rede ist, oder eine andere, gemeint ist, lässt sich nicht bestimmen. Man vergleiche z. B. Ri. 6, 11, wo auch האלה אשר בעפרה zitiert wird, ohne dass jene אלה sonst irgend welche Bedeutung hatte oder sonst noch bekannt war.

Tempel durfte man nicht einmal sitzen, umsoweniger liegen und schlafen, ja nicht einmal in der עזרה war das Sitzen erlaubt u. s. f. Wieso heisst es also hier: er schlief? Demnach ist der Satz vorgestellt und es ist da gemeint: Und die Leuchte Gttes war noch nicht erloschen im Tempel Gttes usw. und Samuel schlief. Vgl. auch Ramban zu Gen. 15, 13: כי גר יהיה זרעך זה מקרא מסורס ושעורו כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה ועבדום וענו אותם . . . והרבה מקראות מסורסות יש בכתוב „Fremdlinge werden deine Nachkommen sein, das ist ein umgestellter Vers, gemeint ist: Fremdlinge werden deine Nachkommen in einem Lande sein, das ihnen nicht gehört, vierhundert Jahre, und jene werden sie bedrücken u. s. w. und viele umgestellte Verse gibt es in der Bibel. . .“ Hierbei ist besonders zu beachten, dass nach Ramban z. St. auch Jes. 2, 20 als מקרא מסורס anzusehen ist, woselbst die Konstruktion und Akzentuierung denjenigen unserer Stelle genau parallel sind: זהבו hat Athnach und להשתחוות Sāqēph, trotzdem hierdurch die Trennung nach oben stäjker und nach unten schwächer ist. D. Kimchi verweist auch auf den trennenden Akzent, der mit der talmudischen Regel übereinstimmt. Dies ist auch an unserer Stelle der Fall.

Mit dieser unserer Erklärung sind sämtliche Schwierigkeiten dieser Stelle behoben und die von jüdischer und noch mehr von nichtjüdischer Seite auf Grund der bisherigen Auffassung gezogenen Schlüsse als irrig erwiesen. (Vgl. auch מבוא לכתבי הקודש ח״ב von Bernfeld S. 21 und 23.)

Das Heiligtum befand sich in Siloh und keineswegs in Sichem, wo auch kein heiliger Platz vorhanden war, der מקדש ה׳ benannt wurde, und die hier erwähnte אֵלָה = אַלָּה stand auch weder neben noch im Heiligtum!

Bloss die Stipulationen, die Josua bei der Bundeserneuerung mit dem Volke festsetzte, schrieb Josua nieder, fügte sie dem ספר תורת אלהים bei (wohl damit sie dem Volke eben so gewichtig erscheinen sollen, wie die Vorschriften der Thora selbst!), das im מקדש ה׳ in Siloh vorhanden war, und das wohl mit der

heiligen Lade bei und zur Abhaltung der Volksversammlung [12] nach Sichem gebracht worden war [13].

---

[12]) Jos. 24, 1 heisst es: ויתיצבו לפני האלדים. Dieser Satz hat auch verschiedene Auslegung erfahren. Wie mir scheint, ist in לפני האלדים gemeint: vor der heiligen Lade, war doch diese oft mit אלדים und ארון אלדים benannt worden, vgl. I Sam. 4, 7 u. 8. Diese Ansicht fand ich nachträglich bei R. Salomo ben Melech in מכלל יופי zu Josua.

[13]) Mein Freund und Kollege, Herr Rabbiner Dr. Ch. Lauer, machte mich darauf aufmerksam, dass auch der Gaon מהרש״ם aus Brzezany, in seinem Responsenwerk שו״ת מהרש״ם Nr. 127 zu diesem Thema Stellung genommen. Er äussere die Meinung, dass die Stiftshütte wohl in Siloh war, und nur die heilige Lade nach Sichem, wo die Volksversammlung stattfand, gebracht wurde. Da dies nun nur provisorischer Natur war, lag kein Verbot des לא תטע לך vor, . . . דהמעיין בקרא ביהושע י״ט נ״א ועוד בכמ״ק ימצא מבואר כי האהל והארון היו בשלה ויען כי שכם היתה עיר קטנה סמוכה לשלה ובשכם היה המקום ראוי לאסיפת העם נאספה שמה לכבור משכן שילה . . . ואז בעת כריתת הברית הביאו הארון משלה לשכם הסמוכה למען לכרות הברית לפני האלהים . . . . ושם היתה נטועה האלה ונודע כי איסור הנטיעה היה רק בקביעות כמש״ל ושם לא הועמד הארון אלא לפי שעה ולא היה שם אהל מועד כלל, לכן לא היה שם חשש איכור נטיעת האילן כלל וכו׳. Nach dieser Ausführung bleibt במקרש ה׳ schwierig. Man vergleiche מלבי״ם, der gar schreibt ויקימה תחת האלה אשר במקדש „das Heiligtum in Siloh“!

Jesaia 2, 20.

ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו אשר עשו לו להשתחוות לחפר פרות ולעטלפים.

Die Schwierigkeiten, die der letzte Satz לחפר פרות ולעטלפים allen Exegeten bereitet hat, sind zur Genüge bekannt. Die einen zogen die Worte mit dem vorhergehenden להשתחוות zusammen (Tg., Raschi, LXX, Luzz., Malbim), „fortwerfen wird man die Gold- und Silber- Idole, die man angefertigt hatte zum Anbeten, und zwar, die Maulwürfe und Fledermäuse." Nach anderen sind sie von ישליך abhängig: „hinwerfen wird man die Götzen in die Löcher genannter Tiere (D. Kimchi, Abarbanel, Rosenmüller, Gesenius, Dillmann, Delitzsch, Cornill, Marti, Cheyne, Duhm). Gegen letztere Auffassung wandte sich sehr treffend Luzzatto, indem er bemerkt: והוא רחוק שבעת הניסה יהיה להם פנאי ודעת צלולה להשליך האלילים באותם המקומות דוקא מלבד כי מאחר שהשרצים האלה שוכנים בחורים צריך חפוש למצוא אותם ועוד שאין זו השלכה אלא גניזה [14], weshalb Luzz. sich der ersten Ansicht anschliesst, den Satz aber folgendermassen auffasst: Die Menschen werden die Goldidole wegwerfen, um die Maulwürfe und Fledermäuse anzubeten, denn so gesunken werden die Menschen sein, dass sie die niedrigsten Tiere anbeten werden. Obzwar Luzz. diesen Gedankengang als מליצה נפלאה bezeichnet, so ist er doch kaum annehmbar. Es ist unmöglich, dass der Prophet sagen wollte „die Menschen werden am Tage, wo sie die Majestät Gttes und seine richterliche Macht erkennen werden, sich von den höheren Götzen (aus Gold und Silber) abwen-

[14]) Vgl. auch Ehrlich z. Zt., der meint: „Was auf להשתחוות folgt, ist ein aberwitziger späterer Zusatz. Es genügt vollkommen, wenn hier gezeigt wird, dass die Menschen im Schreck vor Gtt, dem wahren Gtte, ihre falschen Götter wegwerfen werden. Die uns vorliegende Zutat schwächt nur den Gedanken".

den, um die niedrigsten und unreinsten Tiere anzubeten“! Ein sich Verstecken aus Scham und Furchtgefühl ob der verdienten Strafe, da sie erkennen, wie weit sie gefehlt, in dem sie Idole angebetet haben, wo doch nur ein Gtt im Himmel angebetet zu werden verdient, ist begreiflich und wohl auch vom Propheten angekündigt, aber nicht umgekehrt. Die Annahme wiederum: „Auf ihrer Flucht werden sie ihre kostbaren Idole erst mitschleppen, dann aber in irgend ein Loch werfen, um leichter in die Höhlen und Schluchten kriechen zu können, wo sie sich verstecken wollen“, (Cornill) ist auch befremdend, da doch die wertvollen Idole, nach einer, uns in Jesaia 40, 19; 44, 12ff. gegebenen Schilderung, von grossem Ausmasse gewesen sein mussten (jedenfalls die Haupt-Idole) und man diese schwerlich in die Löcher dieser kleinen Tiere hineinwerfen wird.

Mir scheint daher, dass der Satz לחפר פרות ולעטלפים weder von להשתחוות noch von ישליך abhängig ist, sondern von ובאו במערות צורים ובמחלות עפר „und sie werden gehen in die Felshöhlen und in die Erdlöcher — der Maulwürfe und der Fledermäuse.“ Das ל drückt den Genitivus aus (Vgl. Ges.-Kautsch, Hebr. Gram. § 129 und König 3 § 280 281 sowie Ges.-Buhl: Hebr. WB. 16. Aufl. S. 371 5. 6); vgl. hierzu bes. II. Sm. 3,2 ויהי בכורו אמנון לאחינעם היזרעלית. Der Sinn ist folgender: Die Menschen werden sich in ihrer Angst flüchten in Felshöhlen, in denen Feldmäuse hausen, und sich in Erdlöchern der Maulwürfe zu verstecken suchen. Nicht als ob die Menschen in solch engen Löchern und Felsklüften Platz fänden, es soll nur die völlige Kopflosigkeit der Flüchtigen am kräftigsten illustriert werden. (Man vergleiche den landläufigen Ausdruck: in ein Mauseloch kriechen).

Zur Stellung des Satzes erst am Schlusse von V. 20 statt hinter 19 a, vgl. II. Sm. 6, 3, 4 וירכיבו את ארון האלקים אל עגלה חדשה וישאהו מבית אבינדב אשר בגבעה ועזא ואחיו בני אבינדב נהגים את העגלה חדשה: וישאהו מבית אבינדב אשר בגבעה עם ארון אלקים ואחיו הולך לפני הארון.

David Kimchi verbindet den Satz עם ארון אלקים von der Mitte des V. 4 mit dem Satze נהגים את העגלה חדשה von V. 3.

(Vgl. auch Malbim zu Hos. 4,4. 5,2 u. a. m.). Interessant ist, dass **Ramban** (Ex. 15,13) unseren V. als Beispiel der Verse mit versetzten Gliedern (מקראות מסורסות) anführt. Vgl. ferner die Vorrede des Rabbi Wolf Einhorn zu seinem פירוש מהרז"ו zum מדרש רבה, der bei der Erklärung der ברייתא דל"ב מדות bei מדה ל"א (von אין מוקדם ומאוחר) bemerkt: מדה זו נוהגה הן בפסוק אחד לשנות התיבות בקדימה ואיחור או בב׳ וג׳ פסוקים לסרסם. והפשטנים קוראים לזה מקרא מסירס. („Diese Regel — der Umstellung oder Versetzung von Satzgliedern wegen wechselseitiger Beziehung zu einander — geht an sowohl bei einem Vers, Aenderung der Wortfolge vorzunehmen, als auch bei zwei und drei Versen, dieselben umzustellen"). Möglich ist auch, dass לחפור פרות ולעטלפים nicht gleich hinter ובמחלות עפר gesetzt wurde, damit es auch für das folgende לבוא בנקרות הצורים ובסעיפי הסלעים dienen sollte.

Jesaia 7, 8—9.

כי ראש ארם דמשק וראש דמשק רצין ובעוד חמש וששים שנה יחת אפרים מעם: וראש אפרים שמרון וראש שמרון בן רמליהו אם לא תאמינו כי לא תאמנו.

Kein Geringerer als S. D. Luzzatto schreibt in seinem Kommentar zu Jesaja: „שני המקראות הללו נלאו המפרשים יהודים ונוצרים להולמם ולא יכלו" („Jüdische ebenso, wie christliche Exegeten bemühten sich, diese zwei Verse zu erklären, aber sie vermochten es nicht"). Und diese Behauptung des bedeutenden Exegeten hat ihre Giltigkeit bis auf unsere Tage behalten. Die Hauptschwierigkeit liegt in dem orakelhaften, fragmentarischen Charakter dieser prophetischen Sätze. Der Prophet soll dem bangenden König Ahaz in seiner verzweifelten Lage ob der Belagerung Jerusalems durch die verbündeten Syrer und Ephraimiten Mut und Hoffnung einflössen. Auf Geheiss Gttes tritt er dem König entgegen und ruft ihm im Namen des Ewigen zu: השמר

והשקט אל תירא ולבבך אל ירך (7, 4) „Hüte dich[15] und sei ruhig, fürchte dich nicht und dein Herz möge nicht zaghaft werden.“ Was die Koalition gegen dich im Schilde führt לא תקים ולא תהיה (v. 7) wird sich nicht verwirklichen. Nun folgt die Begründung, weshalb Ahaz Ruhe behalten kann und auf des Propheten Wort vertrauen soll: Denn Damaskus ist das Haupt Syriens und Rezin das Haupt von Damaskus, und in fünfundsechszig Jahren wird Ephraim zertrümmert werden als Volk: Und Samaria ist das Haupt Ephraims und der Sohn Remaljahu's das Haupt von Samaria, wollt ihr nicht vertrauen, so wird euch kein Vertrauen entgegengebracht werden.

Selbst wenn wir, gestützt auf die talmudische Regel vom ὕστερον πρότερον[16], die Worte: ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם als stünden sie hinter וראש שמרון בן רמליהו in v. 9a ansähen, blieben doch beide Verse völlig unverständlich.

Sie beginnen mit der Begründungspartikel כי „denn“, aber das Ausgeführte besagt nichts. Was wollen und sollen denn die lapidaren Sätze: Denn Damaskus ist das Haupt Syriens, und Rezin sei das Haupt von Damaskus u. s. w. besagen? Welches

---

15) Wohl in dem Sinne einen Fehltritt zu tun, wie z. B. dem Feinde die Tore zu öffnen oder Boten zum Grosskönig von Assyrien zu schicken, um seinen Beistand zu erbitten oder zu erkaufen, sondern ruhig die Errettung Gttes, die er ihm verkünden will, vertrauensvoll abwarten, vgl. Jawitz: תולדות היהודים חלק ב׳ S. 122: בכל זאת חרד המלך (אחז) וביתו מאד ומי יודע אם לא רך לבו לפתוח בצרת נפשו את שערי העיר לפני האויב למען היות לו נפשו לשלל, לולא יצא ישעיהו לקראתו לחזק בדבר ה׳ את לבו וכו׳. Vgl. Saadja z. St. (angeführt auch von רד״ק) השמר מעשות מלחמה, in diesem Sinne auch Tg., da השמר in den meisten Stellen der Bibel (so z. B. Gn. 24, 6; 31, 24. 29. Ex. 34, 12. II. Kn. 6, 9. Hi. 36, 21 u. a. m.) eine Aufforderung zur Unterlassung eines Vorhabens ausdrückt. Die Vokalisation הִשָּׁמֵר statt הִשָּׁמֶר, sowie die מלרע-Betonung können trotz Ibn Ezra und Luzzatto keinen vernünftigen Grund abgeben, das Wort von שמרים abzuleiten. (Vgl. auch Marti: Das Buch Jesaja z. St. S. 73). Die Annahme Grätz' (Ms. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent. 1886 S. 269), dass השמר eine verderbte Dittographie von השקט sei, ist kaum einleuchtend.

16) Vgl. ברייתא דל״ב מדות דרבי אליעזר ב״ר יוסי הגלילי מדה ל״א: אין מוקדם ומאוחר בתורה.

beruhigende Moment ist darin enthalten? Luzz. hat darauf hingewiesen, wie unzulänglich die Erklärung Raschi's[17] sei, der die meisten Exegeten in Ermangelung einer besseren gefolgt sind. Es ist doch unmöglich anzunehmen, dass der Prophet sagen wollte: Syrien und Ephraim haben mit Judäa nichts gemein[18], dass die Könige jener Länder nicht auch die Könige Judäas sein werden, da sie von Gtt nicht zum Oberhaupt dieses Landes bestimmt seien. Erstens wäre ja עיקר חסר מן הספר, die Hauptsache gar nicht erwähnt, und zweitens ist aus K. 7, 6 zu ersehen, dass die verbündeten Könige die Krone Judäas nicht an sich reissen wollten, vielmehr einen Dynastiewechsel zu bewirken suchten, einen Prätendenten einzusetzen, der ihren sonstigen politischen Plänen (vielleicht Assur gegenüber)[19] förderlich sein sollte. Jedenfalls entbehren so die zwei Verse jedweden Grundes zu einer Aufrichtung.

Von den neuern Bibelauslegern möchte ich hier blos zwei zitieren: K. Marti und den genialen Joseph Halevy. Der erste schreibt zu unserer Stelle[20]: „Denn die beiden feindlichen Reiche haben über die Grenzen hinaus keine Bedeutung. Die Furcht soll nicht dazu verleiten, ihre Macht zu überschätzen und die Gefahr, die von ihnen droht, zu vergrössern. Ruhig und nüchtern angesehen, sind Aram und Ephraim doch wohlbekannte (?) Grössen, die einmal auch schon von David unterjocht waren, und hinter denselben ist niemand mehr zu suchen; der Norden, besonders Nordphönizien, verhielt sich der Koalition gegenüber ablehnend, und im Süden wollten ausser Juda auch Ammon, Moab, Edom (?) und die Philister (?) nichts davon wissen. Von Aegypten war aber nichts zu erwarten, da es damals genug damit zu tun hätte, sich der Angriffe von Süden zu erwehren.

17) Vgl. Raschi z. St.: כי ראש ארם הוא דמשק ואין לירושלים עמהם כלום וראש דמשק רצין, בדמשק יהיה ראש ולא בירושלים. S. auch Kimchi zu v. 8 und die Einwände Abarbanels gegen diese Erklärungen.

18) Vgl. Dillmann: Der Prophet Jesaja 7, 7 und Luzzatto z. St. אמרו ראש ארם לא ישלול כבוש ארץ יהודה וכו'.

19) Vgl. Kittel, Geschichte des Volkes Israel. Bd. II S. 433 u. 447

20) „Das Buch Jesaja“, S. 73/74.

Damaskus ist nur die Haupstadt von Aram und Rezin nur König von Damaskus und nichts weiter, und so verhält es sich auch mit Ephraim und dem Sohne Remalias, zu etwas Grossem sind sie nicht berufen (?!). Dem kleinem Juda gegenüber sind sie wohl zahlreich; aber, was ist Juda gegen die Vielen, kann nur fragen, wer Gtt und seine Macht nicht kennt und sein Wort nicht, welches das Scheitern des feindlichen Planes vorhersagt" (Sperrung und Fragezeichen von mir. G.). Im Grossen und Ganzen wandelt nun auch Marti, wie wir sehen, in den Fußstapfen der alten jüdischen Exegeten, aber seine ziemlich lange Begründung ist auch aus zwei anderen Gründen unrichtig. Erstens ist aus II. Chr. 28, 17—18 עוד אדומים באו ויכו ביהודה וישבו שבי: ופלשתים פשטו בערי השפלה והנגב ליהודה וגו׳ genau ersichtlich, dass auch Edom und die Philister um die Zeit des syr.-ephr. Königs Judäa mit Krieg überzogen haben. Mag sein, dass sie kein dauerndes Bündnis mit Syrien und Ephraim und besonders gegen Assur geschlossen haben, aber ihre feindliche Gesinnung Judäa gegenüber war eine notorische, und somit ist es ganz verfehlt zu sagen, hinter ihnen (Syrien und Ephraim) sei niemand mehr zu suchen usw., da aus der oben zitierten Stelle das Gegenteil hervorgeht. Zweitens ist das zwei mal von M. eingeschobene „nur" eine Zwangskonjektur, die noch nicht einmal alles erklärt. Zu diesen Ausführungen wäre noch zu bemerken, dass dieselben von denen der anderen sich noch darin unterscheiden, dass während nach jenen der Grund der Begrenztheit der Macht der Feinde und das Misslingen ihres Unternehmens in der Abgeneigtheit Gttes, sie über Judäa und Jerusalem herrschen zu lassen, zu suchen ist, M. dies auf politisch-physische Momente zurückführt („keine Ueberschätzung ihrer Macht, da sie doch wohlbekannte Grössen waren etc."). Also auch hier nichts Befriedigendes.

Hören wir nun, was Halevy zu unserer Stelle sagt[21]: Au prémier aspect déja on acquiert la conviction que 9a doit être

[21]) Revue sémitique, 1910 S. 8.

la suite de 8a. Les deux énumèrent respectivement les pays et les titres des rois alliés, puis suit la date à laquelle Isaïe fixe la disparation du royaume d'Ephraïm (was ist aber mit Syrien, das doch zuerst genannt und auch kurz darauf von Assur besiegt wurde, dessen König getötet und dessen Bevölkerung deportiert wurde ?), suivie à son tour l. 9 par l'injonction de ajouter foi à cette prédiction. A quel propos sert l'énumération? Je crois qu'elle veut simplement dire, que les chefs alliés n'arriveront pas à joindre à leur titre actuel celui de suzerain de la Judée. Cette phrase est à traduire: Car Damas (doit être seulement) le chef-lieu d'Aram et Resin (seulement) le chef d'Aram; de même Samarie (doit être seulement)[22] le chef-lieu d'Ephraïm ; en X ans Ephraïm sera brisé au point de ne plus être un peuple ; c'est à dire: Aram, sa capitale et son roi doivent rester dans les limites que Dieu leur a départies (Amos 9,7), le royaume d'Ephraïm de même, mais ce dernier, le seul (?) instigateur du complot, cessera d'exister comme peuple après..." Somit auch hier der ähnliche Gedankengang mit Ergänzungen des „doit être seulement, seulement", welche den vermuteten wesentlichen Gedanken ergeben sollen!

In einer ähnlichen Lage, wie Ahaz, befand sich später sein Sohn Hiskijahu, gelegentlich des Zuges des siegreichen und zahlreichen assyrischen Heeres gegen Jerusalem. Wiederum ist es unser Prophet, der dem angsterfüllten — aber gttvertrauenden — König Hiskijahu im Namen und Auftrage Gttes, die Mahnung zuruft: כה אמר ה' אל תירא מפני הדברים אשר שמעת ... הנני נותן בו רוח ושמע שמועה ושב אל ארצו והפלתיו בחרב בארצו (So spricht der Ewige, fürchte dich nicht vor den Worten, die du gehört .... Siehe ich gebe in ihn einen Geist, und er wird ein Gerücht hören und umkehren zu seinem Lande und ich werde ihn fällen durch das Schwert in seinem Lande").

Also, der Prophet sucht den besorgten König nicht damit zu beruhigen, dass er die Macht des Feindes als eine illusorische

[22]) Vgl. auch: Duhm zu Jesaja, der sich in demselben circulus vitiosus bewegt.

hinstellt! Was für Wirkung hätte ein solcher Beschwichtigungsversuch auch angesichts der gefahrdrohenden Wirklichkeit haben können? Nein! Jesaja verkündet das Geschehen eines Ereignisses, das die Rettung bewirken wird. Der Feind ist wohl zahlreich und gewaltig, aber äussere Umstände, die bereits von Gtt eingeleitet sind, werden ihn zwingen, unverrichteter Sache abzuziehen. Ja, der heidnische übermütige Welteroberer soll bald ein schreckliches Ende in seinem eigenen Lande finden!

Aehnliches musste wohl Jesaja, als er dem bangenden, jungen König Ahaz in der Stunde der Gefahr gegenübertrat, zugerufen haben: Wohl sind die verbündeten Feinde stark und zahlreich um Jerusalem, dennoch אל תירא, keine Angst und Furcht! Das Vorhaben der Feinde wird nicht gelingen, denn schon naht die Hilfe des Ewigen. Ein Geschehen muss in Aussicht gestellt sein, ein Ereignis, das im Anzuge ist, das die Feinde nicht nur zur Aufgabe ihrer Pläne zwingen wird, sondern auch zu einem Abzuge auf Nimmerwiedersehen! Dass der Prophet ähnlich gesprochen haben muss, ist klar. Dass er auch so gesprochen hat, wollen wir zu beweisen versuchen, dann werden auch die anderen Hauptschwierigkeiten unserer Stelle m. E. eine befriedigende Lösung finden.

Wie mir scheint, lässt sich dies am besten ausführen, wenn wir unser Augenmerk auf Kap. 17 unseres Prophetenbuches richten, das ebenfalls mehrere Schwierigkeiten aufweist, dessen Inhalt aber — ganz oder teilweise — schon von den frühesten Kommentatoren auf die Ereignisse des syrisch-ephraimitischen Feldzuges bezogen wird [23], freilich ohne an die Möglichkeit zu denken, dass dies Kapitel die Ergänzung von Kap. 7, 8 - 9 darstelle, und ohne dessen inneren, notwendig sich ergebenden Zusammenhang zu erkennen.

---

[23]) Vgl. Luzzatto und Abarbanel z. St., und Raschi zu 17, 2. Ewald, Knobel, Delitzsch u. a. sind der Meinung, dass diese Prophetie wahrscheinlich vor dem syrisch-ephraimitischen Krieg geweissagt wurde, und zwar aus dem Grunde, weil darin von gemeinsamen Angriffen auf Juda noch nichts gesagt wird. Vgl. aber meine weiteren Ausführungen.

Kap. 17, das mit משא דמשק beginnt, steht in der Reihe der Prophetieen, die von Jesaja gegen heidnische Völker gerichtet waren. (Vgl. Jes. K. 13—21 u. 23).

Bei genauer Beobachtung sehen wir, dass in all diesen Weissagungen und Strafverkündigungen Israels wohl gelegentlich Erwähnung getan wird, nicht aber um dabei auch dem Volke Gttes unheilvolle Botschaft zu verkünden. Im Gegenteil! Man vergleiche nur Kap. 14, 1 - 4 und 25; 16, 5; 18, 7; 19, 24—25. Eine auffallende Ausnahme bildet Kapitel 17, wo der Prophet schon in v. 3 Ephraim in seiner Strafweissagung über Damaskus-Syrien mit diesem verflicht. Ferner ist der Schluss des Kap., die vv. 12—14, nach der bisherigen Auffassung ohne richtige Verbindung mit dem Vorangehenden, weshalb die jüdischen Exegeten sie auf die Katastrophe Sanheribs bezogen (wobei freilich die grosse Schwierigkeit entsteht, wie diese Verse der Weissagung auf Aram-Ephraim hinzugefügt werden konnten), während Eichhorn, Cheyne, Dillmann, Duhm u. a. die Meinung äusserten, dass diese vv. von Kap. 17 zu trennen und zum folgenden Kap. zu schlagen seien, obwohl auch dabei kein rechter Sinn herauskommt.

Diese Schwierigkeiten beheben sich aber ganz und machen auch noch anderweitig aufgestellte Hypothesen überflüssig, wenn wir dem Gedanken Raum geben, dass Kap. 17 als die ergänzende Fortsetzung von Kap. 7, 8—9 anzusehen sei, in der wir so die vollständige Rede Jesajas, wie er sie in Gegenwart des Königs Ahaz und zu dessen Beruhigung gehalten haben mag, wiederfinden.

Um Ahaz von jedem verhängnisvollen Schritt abzuhalten[24] und die nahende Hilfe Gttes zu verkünden, trat Jesaja vor ihn hin, begann mit den beruhigenden Worten השמר והשקט usw. um dann mit כה אמר ה׳ לא תקום ולא תהיה (7, 7) die Weissagung Gttes vorzutragen. In 7, 8—9 wies er darauf hin, dass die Stärke der

[24]) Vgl. Anm. 15.

verbündeten, ihn bekriegenden Könige in ihren Hauptstädten wurzelt, in denen die Kraft ihrer Länder konzentriert ist. Aber der Zusammenbruch und Untergang dieser Machtreservoire steht vor der Tür. In 17, 1 ff. kündigt er an, dass sowohl Damaskus (die Zentralstätte der syrischen Macht, auf die sich Rezin stützt), als auch Samaria, die Festung, מבצר katexochen (vgl. II. Kn. 17, 5), die Zentralstätte der ephraimitischen Macht, auf die Pekach sich stützt, bald der Zerstörung anheimfallen werden (17, 1 - 3). Der Prophet gibt gleich darauf ein eindruckvolles Bild von dem Zustande der Verheerung dieser Residenzen und Länder (4, 6).

Schon diese Worte allein waren dazu angetan, im Herzen des bedrängten und geängstigten Königs von Juda ein Gefühl der Beschwichtigung wachzurufen, ja, ein Gefühl der Befriedigung über die verheissene, gttliche Rache an seinen bitterern Feinden. Aber der Prophet fährt nun in seiner Rede fort, er weist bei dieser Gelegenheit den dem Götzendienst ergebenen Ahaz daraufhin, wie in jener Zeit des Eintreffens der gerechten Strafe die gezüchtigten Menschen die rettende Hand des wahren Gttes suchen werden (v. 7—8); eine indirekte Mahnung, wie er (Ahaz) in seiner jetzigen Lage zu handeln habe! Darauf folgt (v. 9) der Schluss der Schilderung des Verödungszustandes, in den die befestigten Orte, sowie die Länder überhaupt geraten werden. Die kaum erklärbaren vv. 10—11 scheinen mit ihrem Schlussatze ביום נחלה וכאב אנוש die Darstellung des erwähnten trostlosen Bildes von den argen Zuständen in den Nordstaaten zu beschliessen.

Erst in dem nun folgenden Schlussteile seiner Rede, der mit הוי beginnt, kommt der Prophet dazu, mit vollem Pathos dem Könige die bevorstehende und nahende Rettung zu verkünden (vv. 12—14).

Mit spezifisch jesajanischer Beredsamkeit malt er das Toben der Feinde[25] um Jerusalem, wie sie gleich mächtigen

[25]) Er spricht von עמים רבים, von לאומים, waren doch unter ihnen nicht nur Aram und Ephraim, sondern auch Edom und Philistäa, die damals Judäa mit Krieg überzogen hatten, vgl. II Chr. 28, 17—18.

Wasserfluten tosen und alles mit Angst erfüllen, aber der König mag ruhig sein, denn וגער בו „Er" (der Ewige, der Gtt Israels, in dessen Namen Jesaja spricht) schilt ihn an, und es flieht der Feind (Gtt gegenüber sind die vielen Heere und Völkerschaften wie eine winzige Einzelperson) in die Weite, wie Spreu der Berge vor dem Winde u. s. f. Hier ist die Hilfe Gttes angekündigt. Die gefahrvolle Stunde heischt aber eine sofortige Rettung, und sie wird auch gleich verheissen: לעת ערב והנה בלהה. Jetzt, zur Zeit, wo der Tag zur Neige geht und der Abend herannaht, siehe, da herrscht noch Angst und Schrecken, aber בטרם בוקר, bevor noch der Morgen grauen wird, wird der Feind dahin sein. Mit beissender Ironie zeigt er auf das Schicksal und das Los der Feinde, die er als Räuber und Plünderer bezeichnet, die wohl hochfahrend gegen Jerusalem gezogen sind und mit ihrer Macht alles zu erobern glaubten, die aber schmählich von dannen ziehen müssen, weil Gtt es so will!

Der Gang der Ereignisse ist hier wohl der gleiche wie bei Hiskia-Sanherib gewesen. Auch dort versicherte Jesaia, dass der Grosskönig Jerusalem nichts anhaben werde, denn הנני נותן בו רוח ושמע שמועה ושב אל ארצו (37, 7). Nur ist hierbei auch der Grund mitgeteilt, weshalb Sanherib den Zug gen Jerusalem aufgegeben hat: וישמע על תרהקה מלך כוש לאמר יצא להלחם אתך (37,9), und zwar ist diese Angabe gemacht worden, weil dort ein ausführlicher Bericht von diesem wichtigen historischen Ereignis überliefert worden ist. Vom syrisch-ephraimitischen Krieg hingegen ist uns über den Ausgang nichts berichtet. Der Vorgang muss aber folgendermassen gewesen sein. Die Koalition zog gegen Jerusalem und belagerte es. Als die Not auf das Höchste gestiegen war, trat Jesaja vor Ahaz, um ihn von einem unüberlegten Schritt abzuhalten. Er sprach zu ihm im Namen des Ewigen und verkündete ihm dessen bevorstehende Hilfe, in der Form eines Ereignisses von grosser politischer Bedeutung, das bereits im Zuge war. Jesaja schaute jenes Ereignis und kündete es dem Ahaz mit den Worten: וגער בו ונס ממרחק (vielleicht: ob der

Kunde aus der Ferne . . .). Dieser Vorgang lässt sich aus den Zeitumständen ziemlich genau feststellen:

Der in den Jahren 737—35 im fernen Osten beschäftigte Tiglath-Pileser hat inzwischen von dem gegen ihn geschlossenen Bündnisse zwischen Syrien, Ephraim, Tyrus und Sidon erfahren und, wie Kittel[26] mit Recht sagt: „lag ihm sein Reich am Herzen, so musste Tiglath-Pileser von selbst gegen die Verbündeten — die inzwischen gegen Judäa gezogen waren — anrücken". Und dies geschah auch. Als nun die Verbündeten vom Herannahen der assyrischen Heere Kunde erhielten, zogen sie so rasch als möglich von Jerusalem ab, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass sich dieser Abzug aus strategischen Gründen im Dunkel der Nacht vollzogen hat, worauf die Worte: לעת ערב והנה בלהה בטרם בוקר ואיננו anspielen können. Jesaja kündete dieses Ereignis dem Ahaz als rettende Tat Gttes, und zwar als bevorstehend, an. Aber der Gttesleugner Ahaz wollte den Worten des Propheten keinen Glauben schenken. Wie wir aus II. K. 16, 7,8 und II. Chr. 28,16 ersehen, beeilte sich Ahaz, den assyrischen König um Hilfe anzurufen, die aber, wie wir aus II. Chr. 28,20 ויבא עליו תלגת פלאסר מלך אשור ויצר לו ולא חזקו erfahren, später für ihn selbst schlimme Folgen hatte. Hier scheint ein Gegensatz zwischen Chr. und Königsb. zu bestehen, aber in Wirklichkeit stimmen beide Berichte überein: Assur zog gegen Damaskus — was ohne Ahaz' Hilfsgesuch geschehen war, — beendete aber den Zug mit einer Bedrückung des judäischen Königs, dem er wohl auch nicht traute, was auch in II. K. 16, 18 angedeutet ist. . . Jesaja hingegen ahnte dies im voraus. Es war zu hoffen, dass sich der Grosskönig, wenn Ahaz nicht seine Hilfe erbeten, vielleicht mit der Niederwerfung Syriens und der Seemächte Tyros und Sidon begnügen würde, und der jüdische Nordstaat verschont geblieben wäre. Das war für die Interessen Judäas von grosser Bedeutung, da Ephraim schliesslich doch ein Bruderstaat und das letzte Bollwerk im Wege Assyriens nach dem Süden war.

[26]) l. c. S. 478.

So aber wurde Tiglath-Pileser vom König von Judäa selbst veranlasst, seine Einflussphäre immer weiter nach Süden auszudehnen, was dann Judäa selbst zum Verderben gereichen musste. השמר והשקט, war sein warnender Ruf, כי ראש דמשק רצין וראש שמרון בן רמליהו und הנה דמשק מוסר מעיר ונשבת מבצר מאפרים seine ermutigende Verheissung, הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון sein zuversichtlicher Ausruf über das vergebliche Vorhaben der Koalition, לעת ערב והנה בלהה בטרם בקר איננו und וגער בו ונס ממרחק die Ankündigung der bevorstehenden Errettung, durch Abziehen der Belagerer infolge des bereits begonnenen, vom Propheten geschauten Aufmarsches der Assyrer.

Nach diesen Ausführungen sind uns sowohl K. 7,8—9, als auch K. 17 in ihrer Gesamtheit klar und verständlich. Auch der Satz: אם לא תאמינו כי לא תאמנו findet seine traditionelle Erklärung. War die Rede Jesajas auch derart, dass sie selbst auf einen Ahaz den gewünschten Eindruck hätte machen müssen, so merkte doch der Prophet mit seinem scharfen Auge, dass der gttlose König seinen Worten kein Vertrauen entgegenbringe[27], und so ruft er ihm zu: Wollt ihr nicht vertrauen (auf die Worte Gttes, die ich euch in seinem Namen verkünde), so[28] wird euch kein Vertrauen entgegengebracht werden, d. h. der König von Assyrien wird euer Treugelöbnis als Heuchelei ansehen, die in der Not der Stunde geboren ist, und wird nicht nur die Koalition, sondern auch Judäa seine schwere Hand spüren lassen. Ja, die selbstheraufbeschworene Gefahr, in der Gestalt des Grosskönigs, wird für Judäa noch verhängnisvoller werden, als die verpönte Spaltung und die dauernden Zwistigkeiten zwischen den jüdischen Bruderstaaten. Diesen Gedanken hat Jesaja in

---

27) Nur so verstehen wir V. 11 שאל לך אות מעם ה'. Der Prophet drang in Ahaz, doch ein Wunderzeichen, dass seine Ankündigung von Gtt bestimmt sei, zu verlangen, jener lehnte dies in seinem Unglauben ab. Er vertraute mehr auf seine politische Aktion der „Bestechung“ (vgl. שחד II. Kn. 16, 8), die zu jener Zeit als ein probates und wirksames Mittel galt (vgl. I. Kn. 15, 18—19).

28) Nach כי ist עתה oder אז hinzuzudenken, vgl. II Sm. 19, 8 כי אינך יוצא == כי אם אינך יוצא (So D. Kimchi und Ibn Ganah in הרקמה, שער כ"ה).

der weiteren Rede an Ahaz (vgl. 7,10 ff.) zum Ausdruck gebracht, wenn er ihm zuruft: יביא ה׳ עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר לא באו למיום סור אפרים מעל יהודה, את מלך אשור. Wohl hat der verfeindete Bruderstaat Ephraim viel Unheil über Judäa gebracht, wohl hat die Koalition mit ihrem Zuge gegen Jerusalem nicht geradezu die Wohlfahrt des judäischen Landes gefördert, aber, in kürzester Zeit, wo die schwangere junge Frau, die gerade vor der Entbindung stand, einem Knäblein das Leben schenken wird, und bevor dies zwischen Angenehm und Unangenehm zu unterscheiden vermögen wird, wird das Land von den assyrischen Heeren völlig verheert werden, sodass nur noch Bergesgipfel verschont bleiben werden.

Und was Jesaia geschaut, verkündet und gefürchtet hat, traf auch ein.

Demzufolge sind die Worte in 7,8—9 wie in K. 17 weder abrupt, noch unverständlich, nicht wirr und sinnlos, sondern sinnentsprechend und historisch beglaubigt.

Der Grund aber, weshalb der Inhalt von K. 17 nicht gleich hinter 7,9 gesetzt wurde, sondern als selbständige Prophetie überliefert worden ist[29], mag folgender gewesen sein:

Bei der Erzählung in K. 7 vom Auftreten Jesajas während des syrisch-ephraimitischen Krieges, zielte alles darauf ab, die Reden anzuführen, die Jesaja bei diesem Ereignisse mit Bezug auf Judäa und dessen Schicksal gehalten hat. Um diesen Gang der Erzählung nicht zu stören und dessen Ziel zu verwischen, haben die Redaktoren des Buches (nach Baba batra 15a חזקיהו וסיעתו) es für richtig gefunden, hier bloss den Anfang der Weissagung des Propheten, die er bei jener Gelegenheit gegen die gemeinsam auftretenden Feinde verkündet hat, zu belassen[29]. Den Hauptteil dieser Rede haben sie aber als selbständige Prophetie mit eigener Ueberschrift משא דמשק versehen,

[29]) Vgl. Talm. Babl. Sabbath 116a: אמר רשב״ג עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותכתב במקומה ולמה כתבה כאן, כדי להפסיק . . . . והיכן מקומה אמר רב אשי בדגלים.

und zwischen die anderen hintereinander angeführten Prophetieen gegen die anderen nichtjüdischen Völker eingereiht. Wäre der Inhalt von K. 17 hinter v. 9. in K. 7 angeführt gewesen, so hätte er nur den Charakter einer indirekten Rede bekommen und die ganze Wucht als Prophetie über Damaskus — bezw. Ephraim, das infolge der damaligen zeitlichen Umstände, gemeinsam mit Damaskus angeführt werden musste — wäre verloren gegangen. So wird auch die Verflechtung der Weissagung über Ephraim mit der über Damaskus erklärlich.

Jesaia 7, 13.

ויאמר שמעו נא בית דוד המעט מכם הלאות אנשים כי תלאו גם אלהי
„Ist's euch zu wenig, Menschen zu ermüden, dass ihr auch meinen Gtt ermüdet?"

Es herrscht fast allgemein die Ansicht, dass הלאות und תלאו in unserem v. von √לאה ermüden abzuleiten sei. Tg. gibt es wieder mit מְהַלָּן u. תְּהַלּוֹן vom aram. הַלָּא, und ihm folgen alle alten, wie neueren Erklärer. Dass diese Auffassung nicht ganz befriedigen kann, haben manche von ihnen herausgefühlt, und deswegen in diese Worte verschiedene Gedanken hineininterpretiert. Der Vorgang war ja dieser: Jesaia hatte König Ahaz im Namen Gttes angetragen, ein Zeichen für die Wahrhaftigkeit seiner Ankündigungen zu verlangen. Der König lehnte dies rundweg ab (לא אשאל ולא אנסה את ה'). Worin bestand nun das Ermüden der Menschen und Gttes, das der Prophet dem König vorwirft? Hätte dieser mehrere Zeichen verlangt und sich nicht mit einem begnügt, dann wäre jener Vorwurf berechtigt (vgl. z. B. Nu. 14, 22 וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי „und sie prüften mich nun zehnmal und hörten nicht auf meine Stimme" Ps. 78, 18 ff. ibid. 41 וישובו וינסו אל), aber doch nicht, wenn er überhaupt kein Zeichen verlangte. Aus diesem Grunde scheinbar hat Ibn Esra die Stelle folgendermassen erklärt: „weil ihr Könige

seid und die Menschen euch gegenüber keine Kraft haben, glaubt ihr, dass es ebenso mit Gtt sei, d. h. dass er euch gegenüber auch keine Kraft habe (wie einer, der übermüdet ist), etwas zu tun (בעבור שאתם מלכים ואין כח באדם נגדכם תחשבו כי כן השם), was aber mehr als gezwungen ist. D. Kimchi meint „ihr macht die Worte Gttes schwach und müde, indem ihr glaubt, dass er sie nicht zu verwirklichen vermöge“. Abarbanel: „dass ihr die Menschen täuscht mit Worten, indem ihr euch die Mühe nehmet, mit ihnen anders zu reden, als ihr im Innern denket, und so verfahrt ihr auch gegenüber Gtt“! Luzzatto meint „sie ermüden die Menschen durch drückende Steuern und wollen auch Gtt ermüden, dadurch, dass sie nicht wollen, der Name Gttes solle durch sie geheiligt werden“ (wo liegt hier aber der Gedanke von Gtt ermüden?). „Die Geduld erschöpfen“, wie Dillmann meint, darunter zu verstehen, ist auch befremdlich. Ehrlich meint auch: Hiph. von לאה fasst man hier geistlos genug in seiner gewöhnlichen Bedeutung, ohne sich zu fragen, was das heisst, jemand ermüdet Gtt und Menschen. Er nimmt daher an, dass beim Leben der Sprache dieses Hiph. wahrscheinlich jemand im Kampfe oder in irgend einem Spiele schlagen, gegen ihn den Kampf oder das Spiel gewinnen, bedeutet haben muss. Er verweist auf 16, 12. 47, 13 und Jer. 12, 5 und Hiob 16, 7, woraus er die merkwürdige Bedeutung ableitet: einen in irgend etwas übertreffen. Den Sinn unserer Stelle gibt E. mit folgenden Worten wieder: ist euch nicht genug damit, mehr zu sein als andere Menschen, dass ihr auch noch mehr sein wollt als Gtt? Man sieht hier ein Ringen nach einer besseren Deutung von לאה, ohne dass das Resultat befriedigt.

Wie mir scheint, liegt unserem לאה eine ganz andere Bedeutung zu Grunde, und zwar, wie im Assyrischen (vgl. Frdr. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch S. 366 לאה III) „schänden, besudeln, verunreinigen“. Der Sinn wäre folgender: Ist es euch zu wenig, Menschen (nach Tg. u. a. die Propheten gemeint) zu schänden (metaphorisch), dass ihr auch meinen Gtt durch euer Misstrauen und Unglauben schänden wollet? Gerade die Weigerung, ein Zeichen für das Eintreffen der Worte der Pro-

pheten zu verlangen, bedeutete die grösste Schändung und Verhöhnung des Propheten, sowie Gttes selbst. Vgl. hierzu II. Chr. 36, 16 ויהיו מלעיבים במלאכי אלקים ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו „und sie verhöhnten die Boten Gttes, verachteten seine Worte und trieben ihren Spott mit seinen Propheten“.

Mit Hilfe dieser neuen Ableitung bzw. Erklärung von √לאה, lässt sich auch eine befriedigendere Erklärung für das sonst dunkle, noch nicht geklärte Wort מתלאה in Mal. 1, 13 finden. Die Priester werden dort der Schändung des Namen Gttes, der Opfer und des Tisches Gttes beschuldigt (vgl. zuerst Mal 1, 6 b לכם הכהנים בוזי שמי; 1, 7 מגישים על מזבחי לחם מגואל ואמרתם במה גאלנוך באמרכם שלחן ה׳ נבזה הוא. Dann folgt die Beschuldigung der Darbringung von fehlerhaften und kranken Tieren, und der Entweihung des gttlichen Namens, indem sie sprechen: Der Tisch Gttes ist verunreinigt). Da heisst es: ואמרתם הנה מתלאה[30] „und ihr sprechet, siehe, was für Unreines, Ekelhaftes (ist doch das Opfer) והפחתם אותו und ihr schleudert es weg“ (vgl. Kimchi והפילו אותו על הקרקע דרך בזיון), nach anderen „und ihr verschmäht es“! Sie selbst bringen, wie gesagt, kranke und fehlerhafte, ekle Tiere dar, und dann höhnen sie noch und finden es nachher widerwärtig und schändlich!

Jesaia 30, 6.

משא בהמות נגב בארץ צרה וצוקה לביא וליש מהם אפעה ושרף מעופף ישאו על כתף עירים חיליהם ועל דבשת גמלים אוצרותם על עם לא יועילו.

Dass dieser Vers nicht den Anfang eines neuen Abschnittes bildet, haben schon viele Erklärer erkannt, und משא nicht mit „Orakel“, sondern mit dem hier passenden „Last“ übersetzt (vgl. den Satz ישאו על כתף und die Worte על עם לא יועילו, die

[30]) Contr. aus מַה־תְּלָאָה; vgl. jedoch Kohut, Aruch Bd. V S. 292 Subst. מתקחא von √קהא.

eine Wiederholung des Gedankenganges von v. 5 dieses Kap. darstellen).

Schwierigkeiten bereitete allen Erklärern das Wort מֵהֶם. Tg. gibt es wieder mit אֲתַר. David Kimchi[31] ergänzt den Satz: ארץ צרה וצוקה mit der Paraphrase שישכנו בה חיות רעות und bezieht dann מהם auf die bösen Tiere, aus denen Leu und Otter usw. auf dem Wege der Karawane sich hinauswagen, um die Gesandtschaft zu überfallen; doch völlig unzutreffend. Andere übergingen es einfach. Malbim verbindet es sonderbarerweise mit משא und meint, die wilden Tiere haben von den Geschenkträgern viele weggeraubt. Krauss (in seinem פירוש מדעי bei Kahana) meint, מהם sei ein schwer zu deutendes Wort. Er zitiert die Korrektur Grätz's הָמִּים, verwirft sie aber und schliesst mit der Empfehlung der Korrektur Oort's משם. Gesenius und die meisten neueren Exegeten bezogen es auf ארץ, worauf Dillmann mit Recht bemerkt, dass es dann ex qua hätte heissen müssen. Letzterer bezieht es daher auf צרה וצוקה, und zwar müsse מן partitiv sein und הֶם für Fem., und er übersetzt es mit „worunter". Duhm korrigierte בהמות in שְׁמוֹת „Wüsten", und findet so, מהם auf שמות bezogen, mit „von wo" übersetzt, vortrefflich. Marti bestreitet dies, und empfiehlt die Konjektur Klostermann's und Cheynes נהם „knurrend".

M. E. haben letztere den Sinn des Satzes erfasst, aber die Struktur von מהם nicht erkannt. Wenn wir den ganzen Inhalt dieser Prophetie in Betracht ziehen, sehen wir, dass der Prophet den Weg schildert, den die Gesandten Judäa's, mit den zu Geschenkzwecken bestimmten Schätzen — auf Tiere, die im warmen und trockenen Süden besonders gebraucht werden, geladen — durch das Land der Not und Angst nehmen, wohl die Wüste Paran, um nach Aegypten zu gelangen, um seinen König zur Hilfeleistung gegen den drohenden Assyrer zu bewegen. Mit לביא und ליש sollen die Not und Gefahren des Durchgangslandes erklärt werden. Nun wissen wir, dass im Aegyptischen das Brüllen des Löwen mit „hmhm" bezeichnet wird. Da es sich hier besonders um einen Zug nach Aegypten handelt, ist anzunehmen,

[31]) **Aehnlich Ibn Esra und Abarbanel.**

dass מֵהֶם nichts anderes ist, als das Partiz. Hiphil von einem √המה־המם (wie מֵסֵב von √סבב), was einerseits dem Klange des Aegyptischen sehr nahe kommt, und andererseits eine Parallele zum Partiz. Polel מְעוֹפֵף des zweiten Versgliedes bildet. Unser Satz würde demnach zu übersetzen sein: Durch ein Land der Not und Angst, des b r ü l l e n d e n Leuen und Löwen, der Otter und f l i e g e n d e n Drachen. Was die Punktation mit ◌ֶ statt ◌ֵ anbetrifft, so genügt es darauf hinzuweisen, dass dieser Vokalwechsel in der Bibel öfters vorkommt, so z. B. in Jesaia selbst, in Kap. 5, 1 שָׁמֶן für שָׁמֵן, Hiob 41, 10 תָּהֶל für תָּהֵל u. a. m. (vgl. auch מחברת הערוך von ר' שלמה פרחון S. 2).

In einem Privatschreiben an mich äusserste Geh.-Rat Prof. König seine Bedenken gegen diese Erklärung, hauptsächlich deswegen, weil מֵהֶם ein Adjektivum darstellen würde, während מעופף den Genus spec. Diese Bedenken, glaube ich aber, werden durch Hinweis auf Hes. 38, 22 וגשם שוטף ואבני אלגביש (vgl. auch Ges.-Buhl, St.-W. אלגביש) und Ps. 120, 4 חצי גבור שנונים עם גחלי רתמים u. a. m. völlig behoben.

Hiob 15, 4.

Vier Mal kommt das Verbum גרע in Hiob vor. 15, 4 ותגרע שיחה לפני אל. 15, 8 ותגרע אליך חכמה. 36, 7 לא יגרע מצדיק עיניו. 36, 27 כי יגרע נטפי מים. Seiner inhaltlichen und syntaktischen Stellung wegen bereitet es an allen diesen Stellen grosse Schwierigkeiten. Die Exegeten aller Zeiten bemühen sich durch verschiedene, und zum Teil recht befremdende, Deutungen Klärung herbeizuführen. Neuere griffen zu dem ebenso bequemen, wie oberflächlichen Mittel der Korrektur, ohne dadurch aber wirklich Befriedigendes zu bieten. Auch Hes. 5, 11, wo גרע in ähnlichem Zusammenhange, wie Hi. 36, 7 vorkommt (וגם אני אגרע ולא תחוס עיני), aber ebenso missverstanden wurde, ist einer sinnlosen Korrektur unterzogen worden. Alles dieses ist nur eine Folge unrichtiger etymologischer Ableitung dieses Verbums.

Zur Beurteilung meiner eigenen Ausführungen dürfte es nicht überflüssig sein, die wichtigsten der verschiedenen Auslegungen der oben erwähnten Stellen in Kürze hierher zu setzen.

15, 4 ותגרע שיחה לפני אל übersetzt Tg. ותבצור מלתא קדם אלהא. Tg. fasst also גרע, wie auch an anderen Stellen der Bibel, im Sinne von „verringern, vermindern“ [32], hingegen v. 8 übersetzt er ותגרע אליך חכמה ואטפי לותך חוכמתא, also in ganz entgegengesetztem Sinne „m e h r e n“. Dass aber hier Hiob der Vorwurf gemacht wird, er rede w e n i g [33] (שיחה fasste Tg.

[32]) So auch: Saadia, Mose Kimchi, Abraham Farissol, Moses ben Nachmann (רמב״ן), Jesaia de Trani u. a. m.

[33]) רמב״ן z. St.: אתה בעצמך אף יראת ה׳ תפר ותגרע שיחה לפני אל und Abr. Farissol: וגם אתה גורם רעה אחרת בעצמך ובעיני השומעים הנחתך שתגרע ויגרע שיחה ותפלה לפני ה׳ שלא ירצו להתפלל לה׳ באמרך מה יועיל לשחר אל אל והדבר תלוי מצד המערכת. Letzterer deutet שיחה = Gebet. Vgl. meine späteren Ausführungen hierüber.

gleich „Wort, Rede" auf), ist kaum annehmbar. Seine Freunde haben Hiob doch stets das Gegenteil vorgehalten (vgl. 8, 2 Vorwurf Bildad's: עד אן תמלל אלה ורוח כ ב י ר אמרי פיך; 11, 2 Zophar הרב דברים לא יענה ואם איש שפתים יצדק; ganz besonders Elihu 34, 37 כי יוסיף על חטאתו פשע . . . ו י ר ב אמריו לאל und 35, 16 ואיוב הבל יפצה פיהו בבלי דעת מלין י כ ב י ר[34].

Dieser Gedankenrichtung gemäss übersetzte auch Peš.: ܘܡܣܓܐ ܐܢܬ ܡܡܠܠܐ „du redest v i e l[35] usw. Diese Auffassung von גרע, welche die gezwungene Erklärung von שיחה mit „Gebet" unnötig macht, findet sich auch bei Raschi, der erklärt: אף אתה תפר יראה במרבית דבריך ותגרע שיחה כמו כי יגרע נטפי מים וכמו ותגרע אליך חכמה. Zu v. 8 bemerkt Raschi ותגרע: ותרבה מלמעלה למטה לרדת אליך (hier ist Raschis Ausführung freilich gezwungen). Ebenso 36, 27 כי יגרע: כי י ר ב ה (36, 7 hat Raschi sichtlich an „entziehen" gedacht). Wie aber גרע „mehren" bedeuten soll, bleibt zuvörderst unerklärlich, geht doch die sonstige Deutung von גרע = vermindern von der Grundbedeutung im Aram. und Syr. ܓܪܥ „scheren" aus[36].

Von den älteren (wenn auch weniger bekannten) jüdischen Erklärern möchte ich noch erwähnen: Rabbi Samuel ben Nissim M a s n u t h (12. Jahrh. in Aleppo) in seinem מעין גנים (bearbeitet von Buber, herausgegeb. von מקיצי נרדמים 1889). Er schreibt S. 48: ותגרע שיחה ו ת ר ב ה שיחה כמו יגרע נטפי מים. ד"א ותדבר לפניו שיחה גרועה ויש אומרין שהוא כענין ותכרע[37] כמו מכורותיך = מגורותיך ושיחה חסר ב' ר"ל בשיחה כמו חרב תאוכלו (ישעיה א' כ') ר"ל בחרב, והטעם כיון

[34]) Man könnte höchstens sagen, Tg. fasste es konjuktivisch auf so „würdest" du. . .

[35]) LXX übersetzte: συνετελέσω δὲ ῥήματα τοιαῦτα ἔναντι τοῦ κυρίου und die Vulgata: et tulisti preces coram dei; eine etwas freie Uebersetzung von ותגרע (vollenden, vollbringen) und שיחה wie von vielen Erklärern gleich „Gebet" aufgefasst. Vgl. jedoch hierzu Budde, Hiob, S. 77 Anm.

[36]) S. Ges.-Buhl, Hebr. Wörter-Buch, גרע I. E. König, Hebr. und Aram. Wörter-Buch, S. 63. Kohut, Aruch II, גרע III. S. Finn האוצר 413.

[37]) Vgl. die Anmerkung Bubers daselbst (Masnuth nimmt einen Lautwechsel an, von כ auf ג, somit: „und kniest im Gebete vor Gott, nachdem du die Gebete Gottes zerstörst hast".

שאתה מפר מצוה, אתה חוזר ותברע בשיחה לפני אל כלומר בתפלתך כמו לשוח בשדה (בראשית כ״ד ב״ג).

Wie wir sehen, ist auch Masnuth in seiner ersten Erklärung den Spuren von Peš. und Raschi gefolgt, aber auch ohne einen Beleg zu geben, wie er es bei seiner letzten Erklärung getan. Zur zweiten Erklärung brauchte er dies nicht, da sie auf die sonst übliche Deutung zurückgeht, nur hat er es adjektivisch[38] aufgefasst.

Von neueren Exegeten sei zuerst genannt: Franz Delitzsch. Er übersetzt „und schmälerst die Andacht vor Gtt" mit der Erklärung: „seine (Hiobs) Reden sind nicht nur unstichhaltig und unzutreffend ... sie sind noch dazu irreligiös, indem sie nämlich durch Verdächtigung der Gerechtigkeit Gttes der Religion ihre Grundvoraussetzung entziehen und die Gtte schuldige anbetende Ehrfurcht schmälern..." Unter שיחה sei nach Ps. 102, 1 und 142, 3 zu verstehen: „die angesichts Gttes und also gebetweise gepflogene Betrachtung ... in der dazu erforderlichen ehrerbietigen Denk- und Sprechweise, der damit verbundenen Stimmung, welcher Job Abbruch tut (גרע wie 36, 7 abziehen). Seine Reden sind grossenteils gebetweise an Gtt gerichtet, aber ungestüm und vorwurfsvoll, also unehrerbietig in Form und Inhalt".

Man sieht wie dieser sonst gewandte Exeget, sich vergeblich bemüht, unserer Stelle einen rechten Sinn abzugewinnen. Mit Recht wendet sich gegen seine Ausführungen K. Budde (in seinem Handkommentar zu Hiob bei Nowack S. 77), indem er sagt: שיחה muss gleiche Bedeutung haben, wie das masc. שיח in 7, 13. 9, 27. 10, 11. 21, 4. 23, 2 und das Verbum 7, 11, d. i. in allen Hiobstellen[39]. Die auf Ps. 119, 97, 99 gestützte Ueber-

[38]) In diesem Sinne auch Luther. Von den jüdischen Exegeten der letzten Zeit מלבי״ם (השיחה שלך גרועה מאד ויש בה חסרון גדול). Hier eine Vermengung der beiden Begriffe: minderwertig, verächtlich und „wenig"! Vgl. auch Ibn Esra zu 15, 8: תגרע אליך חכמה: המגרעת היתה לחכמה והצטרכה אליך או תשים החכמה אצלך גרועה.

[39]) Dass diese Annahme unrichtig ist, soll später bewiesen werden.

setzung „und minderst die Andacht vor Gtt“, ist also unzulässig[40], umsomehr als שיחה auch in diesem Sinne שיח neben sich hat (Ps. 104, 34) und der gewonnene Sinn viel zu schwach ist. Demnach kann גרע nicht den Sinn „abziehen, vermindern“ haben, sondern den ursprünglichen (?) „ziehen, herbeiziehen“. Dieser findet sich am deutlichsten (?) 36, 27, aber ähnlich auch 36, 7 und vor allen Dingen in v. 8 unseres Kapitels (natürlich nach dieser willkürlichen, durch nichts gestützten, als ursprünglich bezeichneten Deutung von גרע = ziehen, herbeiziehen)[41], sodass ein besonderer Hiobischer Gebrauch dafür festzustellen ist“. Budde hat insofern Recht, dass hier nicht von Andachtsstimmung die Rede sein kann, aber nicht aus dem von ihm angeführten Grunde. Er hat wohl herausgefühlt, dass hier in גרע „ein besonderer Hiobischer Gebrauch“ vorliegt, aber in ganz anderer Richtung, nicht durch die gezwungene Umdeutung des Wortbegriffes. Darum ist auch seine Uebersetzung von 36, 7 (nach Korrektur von עיניו, in Anlehnung an LXX, welche משפט in 36, 6 mit κρίμα = דין wiedergibt, sicherlich auch weil er גרע missverstanden hat): „er entzieht den Gerechten nicht den Rechtsspruch“ ganz falsch (ganz nach Duhm, der „die Augen abschneiden vor“ . . . sonderbar findet).

In Uebereinstimmung mit dieser Ratlosigkeit bei der Erklärung von גרע in den Hiobstellen hat Köhler in seinem Aufsatze: Zur Weiterführung des alttest. Wörterbuches (ZATW XXXII S. 15) erklärt: Hiob 15, 4 bedeutet גרע mindern, die Kultstille (! ?) (ähnlich Duhm: brichst die Stille vor Gtt — durch lautes Reden „wegreissen“, „zerstören“) und 15, 8 mit אליך an sich nehmen, und 36, 7 wegnehmen (unter Hinweis auf die Korrektur Duhm's צדק für מצדיק, auf

40) Nicht aus diesem, sondern aus anderem Grunde, der später angegeben wird.

41) Dillmann (Kommentar zu Hiob z. St.) will meinen, dass גרע verwandt sei mit גרר und bedeuten soll „wegziehen, wegzerren, vermindern“ und auch „an sich zerren“, weil er sonst 15, 8 nicht zu erklären vermochte. Vgl. auch Friedr. Delitzsch zu Hiob XXXVI, 24, der es auf גר bezieht.

die wir noch zu sprechen kommen). Ganz frei übersetzt Paul Volz (Die Schriften des alten Testaments, Göttingen 1911, Weisheit. S. 50) 15, 4 b, verletzen alle fromme Scheu und 15, 8 . . . holst dir geheime Kunde.

Zuletzt möchte ich noch darauf hinweisen, dass die jüdischen Erklärer die Stelle Hiob 36, 7 לא יגרע מצדיק עיניו glatt nach der Bedeutung „entziehen, mindern“ erklärten, und nur 36, 27 כי יגרע נטפי מים empfanden sie die Schwierigkeit und gaben verschiedene Noterklärungen. Tg. übersetzt: ארום ימנע טיופי מ״א. So auch רלב״ג, Farissol, רמב״ן und Ibn Jachja. Raschi, wie erwähnt, gleich ירבה, Ibn Esra mit „minder“, Peš ܢܒܨܘܪ, Frz. Del. zwingt sich hier גרע auf √גרע zurückzuführen, das detrahere bedeuten soll, und übersetzt somit: Denn er zieht Wassertropfen nieder (!). Budde übersetzt: „Denn er sammelt die Wassertropfen“, und fügt bemerkend zu: „יגרע wie 15, 4. Hier muss es die Anziehung und Ansammlung der kleinsten Teilchen der Feuchtigkeit aus den in der Atmosphäre zusammengeballten Dunst- und Wolkenmassen bedeuten“. Der Beleg ist ausgeblieben! Dillmann: „er sucht auf, er sucht ab d. h. er zählet ab, oder er lässt ab“. Steuernagel (Die heil. Schrift): „Denn er entzieht dem Meere Tropfen“ nach der Korrektur von נטפי מים = נטפים מְיָם!

Wie mir scheint, sind die Schwierigkeiten bei der Erklärung erwähnter Stellen und die verschiedenen sich widersprechenden oder haltlosen Auslegungen nur dadurch entstanden, weil — um mich des Budde'schen Ausdrucks zu bedienen, — der „Hiob'sche Gebrauch“ von גרע etymologisch nicht erkannt wurde. M. E. haben wir hier in גרע die Tatsache des in Hiob häufig vorkommenden Gebrauches von Stämmen mit eigenartigen Bedeutungsnuancen bzw. Entlehnungen aus anderen semitischen Schwestersprachen, wobei auch die Metathesis eine grosse Rolle spielt. (vgl. Barth: Beiträge zur Erklärung des Buches Job S. 5 und Anm. 1. Dillmann, Hiob, Einleitung: Das Zeitalter des Dichters, und Friedrich Delitzsch: Das Buch Hiob. Sprachlicher Kommentar. A. Allgemeiner Teil § 1—3). Unser גרע entspricht eben dem arabischen رجع (רגע), das neben

seiner Hauptbedeutung „w i e d e r h o l e n“ noch andere Nebenbedeutungen hat, die auch für unsere Stellen von besonderer Wichtigkeit sind. Denn رجع bedeutet in Verbindung mit الى (אלי) „sich z u w e n d e n“, convertit rem ad rem, und in Verbindung mit عن (= מן) a b w e n d e n, avertit rem a re [42]. Ferner heisst رجع mit الى auch „mit jemanden ein Gespräch oder eine Disputation oder eine Debatte führen“ [43]. Besonders zu beachten ist diese Anwendung im Sinne von „jemandem sein Vertrauen schenken“, „sich anvertrauen“ [44], dann die Redensart: رجعت الكلام (רגעת אלכלאם) „ich wiederhole meine R e d e [45]. Durch das hier Angeführte erfahren unsere sämtlichen Stellen die richtige Beleuchtung und lassen sich aufs einfachste und befriedigendste erklären. In 15, 4 bedeutet ותגרע שיחה du w i e d e r h o l s t die Rede vor Gtt, und zwar sind jene sündhaften Aeusserungen gemeint, die seine Freunde empörten, weil sie gegen Gtt und sein Walten gerichtet waren. שיחה ist hier einfach „Rede“, „Gespräch“ wie: כי עדותיך שיחה לי Ps. 119, 99 und מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי ibid. 119, 97.

Eliphaz ist über die Reden Hiobs aufs tiefste erregt und hält diesem vor, dass er die Gttesfurcht zerstört, indem er vor Gtt solche S c h m ä h r e d e n w i e d e r h o l t. Dieser Gedanke ist auch i n t u i t i v von Raschi erfasst, der mit Recht übersetzt ת ר ב ה, was fast dasselbe bedeutet, und so auch die Peš. 15, 8 הבאת בסוד אלוה ותגרע אליך חכמה „Bist du in die Ratsversammlung Gttes gekommen oder v e r t r a u t e dir die Weisheit bzw. w a n d t e die Weisheit sich dir zu?“. Der Gedanke wird auch im Anschluss an den folgenden Vers: מה ידעת ולא נדע תבין ולא עמנו הוא besonders klar. Eliphaz meint: Warst du in der Ratsversammlung Gttes, wo die ganze Weltordnung, die Bestimmungen der Vorgänge hienieden beschlossen wurden,

42) Vgl. G. Freytag, Lex. arab.-lat. Tom. II S. 125.

43) S. Lane, Arab.-Engl. Lex. Part. 3 S. 1038. Das Zitat aus Kur. XXXIV, 30 يرجع بعضهم الى بعض القول. Holding a colloquy, or a disputation or a debate one vith other.

44) Vgl. Dozy, Supplement aux Dictionaires Arabes I P. 513.

45) Lane l. c.

und du somit alles besser weisst, als wir, oder hat die Weisheit sich dir anvertraut bzw. sich dir zugewandt und dir solches kundgetan, von dem wir nichts wissen?!

36, 7 לא יגרע מצדיק עיניו ist der Sinn der allereinfachste. „Er wendet nicht ab vom Gerechten seine Augen“, ebenso in Hes. 5, 11 גם אני אגרע ולא תחוס עיני וגם אני לא אחמול. „Und auch ich werde mein Auge ab- oder wegwenden, und es wird nicht mitleidig blicken, ja ich werde kein Erbarmen kennen“. Dass עיני Objekt zu יגרע ist, haben schon Viele erkannt, nur bedeutet גרע nicht, „verkürzen“ und dgl., was zu den sinnlosesten Korrekturen Anlass gegeben hat[46], sondern „abwenden, wegwenden“, welche Anwendung und Verbindung mit עיני bestens passt und den klarsten Gedanken gibt.

36, 27 כי יגרע נטפי מים ist der Sinn „er wiederholt Regentropfen“ (Die Piel-Punktation drückt die Intensität noch mehr aus). Es ist vielleicht nicht uninteressant, dabei auf رجْع (רגע) Pluvia iterata[47], wiederholter Regen oder auch einfach „Regen“ hinzuweisen, wodurch diese Deutung unserer Stelle gesichert wird[48]. Dass somit auch die Korrektur von נטפים מַיִם sich als absolut falsch erweist, liegt auf der Hand.

Im Anschluss an obige Ausführungen bleibt mir noch übrig, eine Stelle in Talmud Babli anzuführen, wo ein Substantiv obigen Stammes vorkommt, der in Verkennung seines wahren Ursprungs, verschiedentlich gedeutet, korrigiert und abgeleitet wurde.

---

46) Vgl. Duhm z. St., ferner: Die heilige Schrift von Kautzsch: Textkritische Bemerkungen: אגרע ist offenbar verschrieben, da גרע eines erklärenden Beisatzes nicht entbehren kann (wegen des folgenden לא תחוס schon unmöglich. — G.); Corn. vermutet אתגרה (!) und übersetzt dies „ich will [drein] schlagen“. J. Breuer übersetzte, wohl weil er an √גרע = vermindern, wegnehmen, dachte „werde auch ich abheben“ (was dich schützt) vgl. Esek. von J. Breuer.

47) Vgl. G. Freytag l. c.

48) Dr. B. Jacob, Erklärungen einiger Hiobstellen, in ZATW XXXII S. 287 schreibt zu dieser Stelle: mit dem Verbum גרע abziehen, vermindern ist hier nichts anzufangen. Das nur hier vorkommende Piel ist das arab. جرع „Wasser schlürfen, schöpfen“. Vgl. jedoch meine hier weiter folgenden Ausführungen.

In Abot d. Rabbi Natan, Abschnitt 14, heisst es: לישמעאל בן חנניה קראו לו גרועה במדבר שמחזקת מימיה (eine andere LA. ist ערוגה). Kohut (Aruch Compl. II S. 374 Anm. 8) meint: „גרועה bedeute ein Fluss, ein Wasserteich, vom arab. جار (was wohl ein Druckfehler ist, es muss sicherlich heissen جرى = fliessen, wobei aber das von ihm zitierte مجرى eigentlich Kanal bedeutet, was keinen passenden Sinn gibt). Mein unvergesslicher Lehrer, Prof. D. Hoffmann ז"ל, versuchte גרועה mit „Oase" zu erklären[49], unter Hinweis auf جرع Wasser schlürfen. Dies stimmt aber auch nicht. Es heisst hier nicht שבולעת מימיה, sondern שמחזקת, der das Wasser h ä l t. M. E. ist jenes גרועה auch vom Stamme رجع (mit Metathesis des ג und ר) wo رجع locus, qui aquam retinet, ut fluere non possit, was mit „שמחזקת מימיה" genau wiedergegeben ist. גרועה ist also Metathesis für רגועה (nicht ערוגה, wie es eine LA. haben will, was gar keinen Sinn gibt, da in der Wüste keine Beete vorhanden sind) und zwar „ein Ort der das Wasser hält", und die von Prof. Hoffmann vorgeschlagene „Oase" wohl bedeuten kann (nur nicht von √جرع).

Sowohl in Hiob, als auch in Abot d. R. Natan liegt der Stamm رجع vor, der durch die oft übliche Metathesis[50] bisher nicht erkannt wurde.

Wenn Ges.-Buhl in seinem WB. ein גרע II anführt, so ist es richtig, nicht aber auf جرع, wie Jacob meinte, zurückzuführen, sondern auf رجع, wodurch sämtliche Stellen in Hiob und Hes. 5, 21, wie ausgeführt, eine befriedigende Erklärung finden, und die erwähnten Korrekturen sich erübrigen.

---

[49]) Vgl. Jahrbuch für jüdische Geschichte u. Literatur 1903 S. 279.
[50]) Vgl. Barth, Etymologische Studien S. 1—14.

Hiob 18, 2.

עד אנה תשימון קנצי למלין. Bei der Erklärung des wegen seiner grammatikalischen Form schwierigen Wortes קנצי versagen alle Kommentatoren. Die jüdischen Erklärer sehen darin die NF. von קץ, wozu David Kimchi bemerkt: הכפל הנון תמורת הצדי או שרשו קנץ ולחסרון הנון ידגש קץ בהתחברו קצי, קצו.

Wenn auch, wie Franz Delitzsch meint, „diese Form nicht zu beanstanden wäre, denn wenn auch קנצים im AT. nicht vorkommt, so genügt es doch, dass es gut aramäisch ist (קנצין)", so hat doch Dillmann Recht, wenn er behauptet „dass עד אנה immer den Sinn von: wie lange noch? hat (8, 2 עד אן תמלל אלה; 19, 2 עד אנה תוגיון נפשי)[51], statt עד אנה würden wir hier vielmehr עד אנה לא erwarten[52]. In diesem Sinne äusserte sich auch Budde z. St. עד אנה bedeutet niemals „wann doch"[53], sondern stets „wie lange".

Dieses Bedenken war es wohl, das Rabbi Schmarja aus Kreta (ר' שמרי' האיקריטי) veranlasst hat, unseren Satz in zwei Teile zu teilen (indem er auf das P'ssik zwischen אנה und תשימון hinwies): „עד אנה wie lange noch [sollen wir darüber streiten]? תשימו קנצי למלין Ihr sollt doch den Worten ein Ende bereiten[54]. Rabbi Serachja Halevi ergänzte den Satz folgendermassen: עד מתי אתם עומרים בזה המחלוקת (mit der richtigen Auffassung von עד אנה = wie lange) ומתי תשימו קץ לדבריכם (eine willkürliche Einschaltung). Rabbi Samuel Masnuth fügt zu der zuerst angeführten Erklärung noch folgendes hinzu: ויש אומרים שהצדי בקנצי

---

51) Vgl. auch Nu 14. 11. Ps. 13. 2. 3; 62. 4. Hab. 1, 2.

52) LXX übersetzte, als stünde auch so: Μέχρι τίνος οὐ παύσῃ. So auch Josef Kimchi: עד אנה לא תשים קץ לדברים.

53) Saadia übersetzte: אלי מתי תגעלון אנקצאי ללכלאם. Vgl. Das Buch Hiob übersetzt und erklärt von Gaon Saadia nach Hss . . . herausgegeben von Dr. Jean Cohn S. 48. Ferner: Version arabe du livre de Job de Saadia etc. und die französische Uebersetzung durch Derenbourg's „Quand d o n c mettrez-vous fin aux discours".

54) Vgl. Frz. Del. z. St. „Die Accentuation freilich nimmt עד אנה (mit Legarmeh) für sich: Wie lange noch? Macht ein Ende den Worten! Aber warum dann ohne forderndes שימו?" (Dies würde weiter nichts sagen, vgl. doch תבינו im anderen VGl.).

במקום סמ״ך ויהיה מלשון רבותינו ז״ל קונסין אותו ורוצה לומר עד מתי אתם משימים עונש לדבריכם וי״א שהוא מענין עד אנה תשימון מצודות למלי שכן קורין בלשון ישמעאל קנץ ור״ל עד אנה אתם צדים אותי בדברי לפי שאינכם מבינים אותם. Letztere Auffassung herrscht bei den Neueren seit Castle und Schultens, die קנצי vom arab. قنص = קנץ „jagen, erjagen“ ableiten (was aber schon Masnuth viele Jahrhunderte früher getan) fast einstimmig. קנצי wäre nach ihnen gleich Verbindungsform des Plural קְנָצִים von קֶנֶץ = قنص Jagdnetz, und übersetzen: „Wie lange noch wollt ihr Jagd machen auf Worte“, aber nicht im Sinne von Masnuth „Jagd machen auf die Worte anderer“[55], sondern „Jagd machen auf eigene Worte, sich nichts sagen lassend, nichts auf sich sitzen lassend, immer und immer das letzte Wort behalten wollen“ (Delitzsch) oder „nach Worten jagen, nur um etwas zu sagen“ (Dillmann).

Letzterer aber spürte schon, dass ein solcher Ausdruck im Hebräischen nicht üblich ist. Für „Worte nachjagen“ bedient sich der Hebräer des Verbums רדף (Pr. 19, 7 מרדף אמרים). Demnach ist die Deutung קנץ = Jagd oder Jagdnetz kaum befriedigend[56].

Friedrich Delitzsch (Hiob, Sprachlicher Kommentar S. 158) will קנץ vom assyrischen kinazu: Koppel, Fessel herleiten, und übersetzt (allerdings mit Fragezeichen) „wie lange wollt ihr Fesseln (?) anlegen den Worten?“.

Wie mir scheint, liegt hier sicher ein Arabismus vor, aber von ganz anderem Stamme, und zwar haben wir es hier mit einer Metathesis von نقض „widersprechen, widerlegen“ zu tun, wovon نِقْضٌ = נֶקֶץ Widerspruch, Widerlegung, Entgegnung gebildet ist. Ich verweise besonders auf den Gebrauch dieses Stammes in

---

[55]) Etwas näher kommt ihm Budde, der übersetzt „wollt ihr Worten Fallen stellen“ (das מצודות bei Masnuth).

[56]) Vgl. die Ausführungen Ehrlich's (Randglossen VI, S. 251: „Hier ist mit dem massor. Text nicht fertig zu werden. Man emendiere zum Teil nach LXX עד אנה תשים קוצים למלין „wie lange noch wirst du Stacheln für Argumente halten (?!)“ Aehnlich Wright „die Worte sich mit Stacheln spicken (?!)“. (Fragezeichen von mir. G.) Wie ein Mann wie Ehrlich, dem doch der Geist der hebr. Sprache nicht fremd war, eine solche Emendation als möglich ansah, ist mir unbegreiflich.

Verbindung mit كلامه (vgl. Dozy, Suppl. Bd. II S. 713 نقض كلامه contredire, réfuter, einer Rede widersprechen bzw. die Widerlegung einer Rede[57]. Die Verbindung mit שים ist wohl wie Dt. 22, 17 ושם לה עלילות דברים, Hi. 24, 25 וישם לאל מלתי, Jer. 31, 25 שימי לך תמרורים. Zur NF. vgl. חֵלֶק und خَلْقٌ.

Der Sinn unseres Satzes ist somit wie folgt: „Wie lange wollt ihr Widerlegungen entgegenstellen den Reden", gemeint Widerlegungsreden, die nichts besagen. Er fordert daher: תבינו ואחר נדבר sie sollen doch zuerst alles genau überlegen, und dann wäre es an der Zeit, die Debatte fortzusetzen, bzw. Hiob in der Diskussion zu besiegen. (Sollen die Worte, wie LXX meint, an Hiob gerichtet sein, so fordert er ihn auf, nicht mit gehaltlosen Widerlegungen entgegenzutreten, sondern zuerst über alles nachzusinnen, und dann soll die Debatte weiter geführt werden.)

Eine Andeutung meiner Erklärung קנץ = נקץ, Entgegnung, Widerlegung, ist vielleicht in dem zwar noch dunklen Wort הרפתקי, womit Tg. unser קנצי widergibt (עד אימת תשוון הרפתקי למיליא), das gewöhnlich mit „Begegnis"[58] erklärt wird, zu erblicken.

Hiob 19, 3.

זה עשר פעמים תכלימוני לא תבושו תהכרו לי. Von jeher galt das zweite Versglied als sehr schwierig. Trotz vielfacher Bemühungen erster jüdischer und nichtjüdischer Kommentatoren ist eine befriedigende Erklärung infolge des dunklen תהכרו bis jetzt nicht gelungen. Schon die ungewöhnliche, von vielen als un-

[57]) Zu beachten der Gebrauch in der Literatur z. B. das Werk Ben Abbas כתאב אלנקץ „Die Widerlegungs-Schrift" gegen Halevy's Kusari. Vgl. auch: Lane, o. c. Part 8, S. 2842—2844. نَقِيضٌ נקיץ A contradictor.

[58]) Vgl. Aram. Neuhebr. WB. von Dalmann u. Aruch Compl. von Kohut II. S. 248 u. Levy, Chald. WB. „Unfälle", die einem entgegentreten.

möglich bezeichnete Konstruktion erschwerte dessen Ableitung und dessen Deutung. Tg. leitet es von √נכר[59] (= תשתמודעין) ab, was weder grammatikalisch möglich, noch irgend einen annehmbaren Sinn gibt. Peš. hat es von aram. √כרא schmerzen LXX ἐπίκεισθέ μοι und Vulgata opprimentes me, vom arab. حكر = הכר bedrücken, abgeleitet. Abulwalid mochte es mit הכר = حكر „in Erstaunen setzen, ihr staunt mich an", zusammenbringen, (von den Neueren so: Schultens, Frz. Delitzsch), meinte aber dabei, dass es vielleicht von הכר = كهر = قهر, unwirsch, beleidigend, stammt. David Kimchi folgte der ersten Auffassung Abulwalid's und übersetzte: תתמהו לי, bemerkte zugleich, dass sein Vater Josef Kimchi es mit dem arab. הכר, welches auch „Unverschämtheit" bedeutet, kombinierte[60]. Die Uebersetzung Budde's: „ihr schämt euch nicht, mich zu verunglimpfen" ist schon syntaktisch unzulässig. Bickel korrigierte תעכרוני, Beer תְּכַּרוּ, Merx תתחכרו אלי u. s. w.: die eine Korrektur sinnloser, als die andere. Ehrlich (Randglossen zu Hiob S. 254) bemerkt zu unserer Stelle folgendes: Für das unerklärliche תהכרו ist תְּהַכֵּרוּ zu vokalisieren. Es ist Imperf. Hiph von כרר mit beibehaltenem formativem He. Das Verbum entspricht dem arab. كر und heisst, wie dieses, nach einem Rückzug zum Kampfe zurückkehren. Darnach meint Ehrlich, hier sei der Sinn: . . . und ihr schämt euch nicht, wieder zum Angriff zurückzukehren".

Abgesehen davon, dass nach dieser Erklärung der Parallelismus mit dem ersten Versglied fehlt, erscheint der ganze Gedanke herbeigeholt.

Wie wir aber sehen, sind mehrere Erklärer der Ansicht, dass wir in תהכרו eine Hiphil-Form haben[61], ebenso sind viele

---

[59]) Eine Wurzel √הכר, die manche Erklärer annehmen wollen, haben wir im Hebr. nicht. Die Berufung auf הכרת פניהם (Jes. 3, 9) ist ganz falsch. Die NF. הכרת ist auf √נכר wie הגשה auf √נגש, הגדה von √נגד, הביה von √נטה u. s. w. zurückzuführen.

[60]) Auch von dieser Erklärung gilt mit Recht die Aeusserung Dillmanns, dass sie „lahm und ungenügend ist" (Vgl. s. Kommentar zu Hiob z. St.).

[61]) S. auch Ges.-Kautzsch Hebr. Grammatik § 53, 3 Anm. n.

der Meinung, dass wir es mit einem Arabismus zu tun haben, und zwar versuchten einige, vermittelst einer Metathesis zu einem Sinn zu gelangen. Leider ohne Erfolg.

M. E. werden wir nicht fehl gehen, wenn wir תהכרו von √כרא = כרה gleich dem arabischen كرى (mit Metathesis) abzuleiten versuchen. Schon im Arabischen decken sich die verwandten Stämme كرى und كرا, sowohl in der Grundbedeutung, wie das hebräische כרה „graben“, als auch in mehreren Nebenbedeutungen[62]. Nun bedeutet كرى Einen t a d e l n, s c h e l t e n bzw. in IV (= Hiphil im Hebr.) Einen f ä l s c h l i c h eines V e r g e h e n s beschuldigen (Schuld geben), Einem Schlechtes vorwerfen.

Unser תהכרו (Impf. Hiph. mit beibehaltenem formativem ה[63] und Elision des dritten Radikals; vgl. dazu ein eklatantes Beispiel Jes. 37, 26 לְהַשְׁאוֹת גלים נצים von √שאה und dieselbe Stelle in II. Kn. 19, 25 das K'tib לַהְשׁוֹת)[64] also תַּהְכְּרוּ = תְּהַכְּרְאוּ in der Bedeutung von: schelten, mir fälschlich Schuld geben.

Der Sinn ist somit ziemlich klar: „Schon zehnmal beschämt ihr mich (mit tadelnden Aeusserungen), ihr schämt euch nicht, mich zu s c h e l t e n o d e r z u t a d e l n (passendste Parallele zu תכלימוני) bzw. mir fälschlich Vergehen zuzuschreiben, die ich nicht begangen habe“. Wie Hiob sich gegen die Zurechtweisungen der Freunde zur Wehr setzte, bzw. wie er an seiner Unschuld festhielt und jede Verdächtigung von sich wies, wissen wir aus unzähligen Stellen. Sprachlich ist noch zu bemerken, dass wir wohl syntaktisch statt des לי den Acc. als Suff. zu erwarten hätten, man vergleiche aber 6, 24, wo auch הבינו לי und nicht הבינוני steht. Ferner finden wir auch beim Verbum צוק = ضاق, dass der Araber den Acc. bezw. على hat, während wir im Hebräischen . . . הציק ל sagen.

---

[62]) Vgl. G. Freytag: Lex. Arab. Lat. Tom II S. 188 u. Tom IV S. 31.

[63]) Vgl. Ps. 28, 7 אהודנו Hiph. von √ידה (statt אודנו) Jes. 52, 5 יהילילו Hiph. von √ילל (statt des üblichen ייל ילו).

[64]) Vgl. ferner Jer. 8, 11 וירפו für וירפאו, Ez. 28, 16 מלו für מלאו.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf ein anderes hinweisen. Wie bekannt, ist es bis jetzt noch nicht gelungen, für das Verbum ארך eine Stammvergleichung im Arabischen zu finden. Nöldecke[65] machte den Versuch, es mit أرك säumen, zaudern, in Zusammenhang zu bringen. Ich möchte nun die Vermutung aussprechen, dass ארך vielleicht auf die arabischen Stämme كرا und كرى zurückzuführen sei, da diese beiden Wurzeln in IV (= hebr. Hiph.) „eine Sache hinausschieben bzw. verlängern" bedeuten. Freytag fügt bei كرى (IV) hinzu: Tum et debitori dicunt أكرنى الى كذا da mihi moram solvendi usque ad illud tempus. Man vergleiche hierzu den häufigsten Gebrauch von ארך in der Bibel (fast immer im Hiphil) im Sinne von hinausschieben, verlängern[66], ferner den Gebrauch von אפים א ר ך, im Talmud אַרְכָּה = Aufschub (Bam. Rabba 14).

Scheinbar haben wir es bei √ארך auch mit einer Metathesis aus der erwähnten arab. Radix zu tun. Dass der dritte Stammbuchstabe im كرا und كرى eig. ו ist, während wir bei ארך ein פ"א haben, will weiter nichts besagen. Da nun einmal die ל"א und ל"ה lautlich mit ל"י und ל"ו zusammenfielen (vgl. كرا = כרה graben u. a. m.) so ist bei der Metathesis ein א als Radical gesetzt worden. Dies war auch dadurch möglich, dass פ"ה und פ"א mit פ"י und פ"ו auch andere Analogien aufweisen.

Hiob 20, 19.

כִּי רִצַּץ עָזַב דַּלִּים. Das sonst so häufig vorkommende Verbum עזב („verlassen") bereitete an unserer Stelle allen Erklärern grosse Schwierigkeit.

---

65) ZMDG 40, S. 724. Dem arab. أرك steht richtig zur Seite das aram. ארך. Z. B. Jos. 10, 13 וידם השמש Tg. ואוריך שמשא die Sonne säumte unterzugehen; Gen. 8, 10 ויחל עוד Tg. ואוריך; Talm. Jer. Joma VI 43 d אורכין צבחר warte ein wenig. Siehe auch Ges.-Buhl Hebr. WB. √ארך.

66) Als Hauptbeispiel: Ex. 20, 12 למען יאריכון ימיך; Jes. 54 2 האריכי מיתריך; Pr. 19, 11 שכל אדם האריך אפו u. a. m.

Die Deutung: er bedrückte die Armen und v e r l i e s s sie — nachdem er sie bedrückt hatte (Raschi) oder: er bedrückte die Armen und liess sie zerknickt zurück (Nachmanides), „überliess sie ihrem Schicksale“ (Ibn Jachja), „er verliess die Armen nicht, ehe er sie zerknickt“ (Levi b. Gerschon), „er bedrückte denjenigen, der Arme in Ruhe gelassen hat“ (M. Kimchi) können unmöglich befriedigen.

Von den Neueren folgen viele der Auffassung von „liegen lassen, zurücklassen, in hilflosem Zustande“ (so Dillmann, Delitzsch, Baethgen bei Kautzsch u. a). Einige versuchten es mit Konjekturen, die zum Teil noch erwähnt werden sollen[67].

Scheinbar war Tg. der Ansicht, dass mit עזב in erwähntem Sinne nichts Befriedigendes gegeben sei, und hat deshalb עֹזֶב als Substantivum (etwa gleich עֶצֶב)[68] aufgefasst und mit עַסְקָא wiedergegeben: Er zerschmetterte die H a b e der Armen.

M a s n u t h brachte es mit dem ungeklärten ויעזבו את החומה (Neh. 3, 8) zusammen, und erklärte es auch als Subst. gleich מעזיבה[69], E s t r i c h, und meint „er stahl ihre Estriche, d. h. die Balken ihrer Häuser, um sich daraus ein Haus zu bauen“.

Das οἴκους der LXX hat Siegfried mit בתי wiedergeben wollen, Beer hingegen sah darin מצב oder מֹשָׁב. Letzterer schlägt auch vor, hinter רצץ zu lesen עשק oder statt עזב: וְעָזַב. Hoffmann emendiert עזב = עֶצֶב „saurer Erwerb“ (wollte scheinbar Targ. verbessern!), was aber schon von Budde und Ehrlich als „weder an sich taugend, noch zu רצץ passend“ verworfen wird. Ehrlich[70], der der Meinung ist, dass עזב als Verbum gesprochen hinter רצץ nichtssagend sei, will auch in ihm ein Subst. versteckt sehen und versucht es mit dem späteren מעזיבה etymologisch zusammenzubringen (gleich Masnuth), fügt aber hinzu, dass dazu נתץ eher passen würde, und meint, dass der ursprüngliche (?) Text letzteres auch gehabt haben mag. Ganz befremdend wirkt

---

67) Das ܘܐܠܨܢܝ ܠܡܣܟܢܐ ܠܡܣܟܢܘܬܐ der Peš. ist ganz sinnlos.

68) Wohl in Anlehnung an das dunkle עִזְבוֹנָיִךְ Ez. 27, 12 ff.

69) Vgl. Baba Mezia 11 b und Aruch, Kohut zu מעזיבה und unsere weiteren Ausführungen.

70) Randglossen Bd. VI. S. 262.

seine Uebersetzung: Weil er die Lehmhütten der Armen niedergerissen hat, soll er auf dem Grundstück, das er geraubt, nicht bauen!

Yahuda in seinem Aufsatze „Ueber ועזב עצור[71]", meint, dass etwa -עֲזַב (im st. constr.) zu lesen sei, dass darunter vielleicht das bewegliche Gut gemeint ist. Dies auf Grund seiner Ausführungen über √עזב im Vergleich mit der Grundbedeutung des arab. √عزب.

M. E. ist unser עזב ein richtiges Zeitwort und bedarf keiner Gleichstellung mit oder der Korrektur in ein Substantivum. Denn עזב hat hier mit der Bedeutung „lassen, verlassen" etc. nichts zu tun. Unser עזב ist vielmehr wurzelhaft von einem anderen, von der gewöhnlichen Bedeutung verschiedenen Stamme, und zwar liegt ein Arabismus, der infolge verschiedener Stellung der Wurzellaute, nicht erkannt worden ist, vor, eine Metathese von زعب (זעב), dessen Grundbedeutung „wegtreiben, fortjagen" ist. Dies ergibt für unseren Vers den denkbar einfachsten Sinn: Denn er bedrückte und[72] jagte fort die Armen, raubte ein Haus (der verjagten Armen), das er nicht gebaut".

Der allgewaltige רשע, von dem dort die Rede ist, der in seiner Habgier den Besitz anderer an sich reissen möchte (vgl. vv. 18 und 20ff.) geht in seinen Gewaltakten systematisch vor. Zuerst bedrückt[73] und bedrängt er die Schwachen, nachher verjagt er sie aus ihren Wohnstätten, deren er sich zu Unrecht bemächtigt. (ולא יבנהו ist bereits von vielen Erklärern als Impf. pro Perf. erkannt worden, als einziges Beispiel sei nur auf Hi. 3, 11 למה לא מרחם אמות hingewiesen).

Dieses Zusammenbringen von עזב mit dem arab زعب gibt

---

[71]) Zeitschrift für Assyriologie, XVI 1902 S. 257, Anm.

[72]) Zum Fehlen des Waw copul. vgl. Ri. 5, 27 u. a m.

[73]) רצץ kann übrigens wohl, wie in I Sam. 12, 4 לא עשקתנו ולא רצותנו; Am. 4, 1 העושקות דלים הרוצצות אביונים „gewalttätig behandeln" heissen, vgl. auch Hos. 5, 11 רצוץ משפט und Jes. 58, 6 ושלח רצוצים חפשים.

die Möglichkeit auch eine andere schwierige Bibelstelle befriedigend zu erklären.

Ich meine Ex. 23, 5. כי תראה חמור אחיך רובץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו. Dass mit der Bedeutung עזב „verlassen“ kein richtiger Sinn verbunden ist, haben schon älteste Exegeten erkannt. Talmud[74], der aus diesem Vers eine Halacha zu statuieren hatte, fasste עזב = פרק abladen, herunternehmen (die Last). Etymologisch fand diese Auffassung nirgends eine Stütze; im Gegenteil. Abulwalid[75] suchte עזב hier mit „aufladen“ (= טעינה) zu erklären, was aber weit herbeigeholt erscheint. Ibn Esra z St. erwähnt auch diese Erklärung (ויש אומרים לטעון המשא), findet sie jedoch fernliegend (בדרך רחוקה). Die Neueren folgen fast alle einer Konjektur Borchart's und lesen עזר תעזר. Yahuda[76] will auf Grund eines arab. Verses, in dem عزب zweimal vorkommt, und zwar einmal intransitiv „verschwinden, fortkommen“, und einmal transitiv „entfernen“, vermuten, dass auch das hebr. עזב neben der Bedeutung „verlassen“ die Bedeutung „entfernen“ gehabt hat, wie aus unserer Stelle hervorgehen dürfte. Die Wiedergabe des עזב תעזב durch „helfen“ passe nicht gut zu עמו; wenn wir aber, meint Yahuda, hier die Bedeutung „entfernen“, etwa „die Last entfernen“ annähmen, dann ergebe sich der Sinn „abladen“, und das sei das erste, was in solchem Falle geboten ist“. Ist auch dieser Gedankengang der Ansicht des Talmuds entsprechend, so ist doch die Stütze hiefür eine sehr mangelhafte.

Richten wir jedoch unseren Blick auf √زعب, so finden wir, dass זעב auch die Bedeutung von „etwas aufheben oder auf sich nehmen und wegschaffen“[77] hat. Dies entspräche vollkommen der talmudischen Auffassung: die Last dem zusammengebrochenen Tier zusammen mit dessen Besitzer abzunehmen und beiseite zu schaffen, d. h. abladen, damit es sich wieder erheben könne.

---

74) Baba Mezia 32 a.

75) Vgl. ס' השרשים ed. Bacher S. 363.

76) l. c. S. 253 Anm. 2.

77) Lane Engl. Arab. Lex. Part. 3 S. 1230 „He took up and carried etc“ G. Freytag Lex. Arab. Lat. Bd. II S. 236 Portandum cepit asportavit.

زعب bedeutet übrigens auch „schneiden, losreissen“, was dem ursprünglichen Sinn von פרק „loslösen“, sc. das Band, mit dem die Last angebunden ist, entsprechen würde. Vielleicht ist auch Neh. 3, 8 ויעזבו ירושלים in dem (abstrakten) Sinne von „auf sich nehmen“ (die Last des Bauens zu tragen) zu deuten.

Hiob 21, 10.

שׁוֹרוֹ עִבַּר וְלֹא יַגְעִל. Die Bedeutung von געל hier suchte man zusammenzubringen entweder mit געל „verabscheuen, Widerwillen zeigen“ (wie Lev. 26, 11. 15 ff.; Ez. 16 15 und Jer. 14, 1) oder mit dem talmudischen הגעל, das Veranlassen, etwas Absorbiertes wieder von sich zu geben, also: ausstossen. Demgemäss erklärte man unseren Vers auch mit: sein Stier befruchtet und erregt keinen Widerwillen bei der Kuh (?) oder: sein Stier besprengt und befruchtet sicher bzw. wirft nicht fehl (Vgl. Raschi לא יורה בה זרע פסלת שיהא חוזר ונפלט מגופה ובלא הריון, und Levi b. Gerschon: לא יוצ׳א הזרע חוץ לרחם, ferner Dillmann und Delitzsch z. St). Da die erste Erklärung mehr als unwahrscheinlich ist, wandte man sich mehr der letzteren zu. Dabei aber wirkt das Hiphil störend, weshalb denn Neuere Korrekturen vornahmen. Ehrlich[78] meint, für יגעל sei יְגֹעַל als Pual zu sprechen und als Subjekt des Verbums muss ergänzt werden, der aufgenommene Samen des Tieres, der nicht wieder herauskommt, nicht wieder ausgestossen wird. Jüone[79] will gar hier ייגע lesen. Ben Jehuda[80] meint: והמשמעה העקרית האמתית של הפעל במקרא ובתלמוד לא נתבררה.

M. E. ist unser געל etymologisch = arab. عجل (עגל) „eilen, beschleunigen“, das aber in IV. (= hebr. Hiphil) ausdrücklich von dieser Grundbedeutung ausgehend auch vorzeitig

---

[78]) Randglossen S. 265.

[79]) Mélanges de la Faculté orientale à Beyrouth VI. S. 209, angeführt auch von Ges.-Buhl HWB. S. 146.

[80]) Thes. II S. 822, Anm. 2.

gebären, abortieren bedeutet[81]. Man beachte ferner مُعْجِلَة ein Kamel, das das Junge unzeitig (also zu schnell) wirft („a she-camel that casts her joung prematurely"). Alles geht aber auf die Grundbedeutung „eilen, zu schnell machen", zurück (man vergleiche das syr. ܥܓܠ und das aram. עֲגַל) und hat mit „werfen, ausstossen" gar nichts zu tun. Demgemäss lautet unsere Stelle einfach: „Sein Stier befruchtet und bewirkt kein unzeitiges[82] Gebären (Abortus). Es ist die richtige Parallele zu תשכל im 2. Versglied[83].

עֵגֶל Kalb, das im Arab. bei √ عجل angeführt ist, geht wohl auch auf die Grundbedeutung dieses Verbums, das im Infin. عَجَل schnell, hurtig bedeutet, zurück, weil nämlich die jungen Tiere in ihren Bewegungen schnell sind. Das Zusammen-

---

81) Vgl. G. Freytag Lex. Arab. Lat. II S. 114: immaturum foetum eiecit. Lane, Arab. Engl. Lex. I, Part. 5 S. 1964. أعجلت ، ولدها She brought forth, or cast her offspring before its maturity.— Zu beachten auch das folgende: And أعجل said of palm-trees: They had ripe fruit before its full time.

82) Vgl. auch Talm. Chullin 64 b: גיעולי בצים und die Erklärung des Aruch (angeführt und akzeptiert von תוספות gleichen Stichworts, unter verständnisvoller Berufung auf unsere Stelle in Hiob und treffender Bemerkung z. Stelle in Jeruschalmi) „unreife Eier, die von einer Henne, welche auf den Leib dem Eierstock gegenüber geschlagen wurde, vorzeitig abgegangen sind" (שהכו התרנגולת על בית רחמה ומפלת ביצים שלא נגמרו . . . ולשון גיעול שייך עליה כמו שורו עבר ולא יגעל). Daraus könnte man möglicherweise annehmen, dass Aruch an eine Transposition und Ableitung von عاجل dachte (in unserem Aruch fehlt obige von Tosafot angeführte Erklärung.). Laz. Goldschmidt in seiner Talmudübersetzung z. St. Anm. 628 verwirft obige Erklärnng, infolge sonstigen Gebrauchs von גיעול in Talmud und der grammatischen Form, weil er an obige Möglichkeit der Ableitung nicht dachte. Vgl. auch Dozy Suppl. II S. 98 عجل IV أعجله الأمر la chose arriva plus tôt qu'il ne l'avait cru und die verschiedenen Bedeutungen von عَجَل, worunter „alles Vorzeitige".

83) תפלט פרתו ולא תשכל. Mein unvergesslicher Lehrer, Prof. Barth, hat in seinen Etymologischen Studien S. 7 תפלט als Metathesis von arab. لفظ „etwas von sich geben" sehr treffend erklärt.

bringen mit עגל zusammenrollen[84] oder springen[85] ist sicherlich verfehlt.

Hiob 38, 36.

מי שת בטחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה. Zu den dunkelsten Worten des Buches Hiob, deren Deutung bisher nicht gelingen wollte, gehören טחות und שכוי.

Schon älteste Erklärer griffen zu Notdeutungen und teilweiser Herleitung von einer semitischen Schwestersprache. So z. B. erklärte Talmud[86] טחות = כליות Nieren, während שכוי, nach Mitteilung des Rabbi Simon ben Lakisch (כשהלכתי לכרכי הים היו קורין לתרנגול שכוי), als aram. Lehnwort = תרנגול, Hahn. Dieser Deutung von טחות = Nieren folgten Tg. und die meisten klassischen jüdischen Exegeten, wie Levi b. Gerschon, Raschi, M. Kimchi, Nachmanides u. a. Ibn Esra will darunter הקרב, des Menschen Inneres, verstehen. Um aber der Schwierigkeit der seltsamen Zusammenstellung von „Nieren“ und „Hahn“, zu entgehen (auf die schon Nachmanides hingewiesen hat „ואיני יודע היאך יקשר בענין“) haben sie (vgl. Tg. I z. St.) das letzte Wort mit „Herz“ und Intellekt erklärt (I. E. שכוי הוא הלב כמו עברו משכיות לבב; Levi b. Gerschon הוא שם מענין ההשגחה וההשקפה תרגום וישקף ואסתכי והוא השכל ההיולאני), was aber gezwungen ist. LXX hat טחות sehr befremdend mit γυναιξὶν ὑφάσματος „Frauen-Gewebe“[87] wiedergegeben, Peš. mit בכסיא über-

---

[84]) Gesenius, Thesaurus II S. 989 und Fürst, Neuhebräisches Wörterbuch II S. 110.

[85]) Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch III S. 618.

[86]) Rosch-Haschana 26 a.

[87]) Von allen Erklärern als unverständlich bezeichnet. Vgl Dillm. und Duhm z St. Wie mir scheint, muss γυναιξὶν eine Glosse sein, LXX meinte wohl nicht ein gewöhnliches Frauengewebe, was ganz sinnlos ist, sondern die atmosphärische Erscheinung der Spinngewebe der Som-

setzt. Diese Deutung wurde meistens durch Ps. 51, 8 הן אמת חפצת בטחות ובסתום חכמה תודיעני, wo סתום als Parallele zu טחות steht, und somit beide Wörter Aehnliches bedeuten müssten, gestützt[88]. Viele der neueren Erklärer haben aber mit Recht bemerkt, dass diese Erklärung unannehmbar sei, da in die Aufzählung der Naturerscheinungen und der darauf folgenden verschiedenen Tiere Nieren und Intellekt des Menschen, so gut wie gar nicht hineinpassen[89].

Aus diesem Grunde suchten sie nun, um mit Frz. Delitzsch zu sprechen, „auch טחות und שכוי zu himmlischen Meteoren und Phänomenen zu machen", man verglich zu ersterem den arab. Wolkennamen „tachû" (tachwa) und leitete letzteres von שָׂכָה (סָכָה) spectare ab, so dass Umbrecht, wie auch noch Dillmann, Hitzig übersetzen: „Wer legte Weisheit in die dunklen Wolken und wer gab Verstand dem Luftgebilde". Aehnlich übersetzt auch Steuernagel (Schriften des alten Testaments Göttingen 1911, der aber bemerkt, dass die Bedeutung der Worte unsicher sei). Ben Jehuda[90] schliesst sich dieser Auffassung an und schreibt: ומשמעות זו של מין ממיני העננים להמלה טחות היא האמתית בלי

merfäden. So z. B. erwähnt von Hammer-Purgstall (in seinen Auszügen aus Saalebis Buch der Stützen etc. ZDMG IX 1855 S. 390, im LXVIII Hauptstück: Von den Erscheinungen der Atmosphäre etc.) „Sommerspeichel wird genannt das Spinngewebe, das wir Altweibersommer nennen." LXX wollte also die Bewunderung ob der Weisheit, die in der Fertigstellung dieses Gewebes steckt, in טחות ausgedrückt wissen (sie hat wohl טוות = Gesponnenes gelesen). שכוי hingegen hat sie mit ἡ ποικιλτικὴν, das Buntgewirkte wiedergegeben, weil nämlich das Spinngewebe im Sonnenlicht in bunten Farben schimmert, oder wiederholend, das „kunstvoll Gewebte". שכוי kann sie somit von שוך = שכך flechten zur Durchführung des Parallelismus abgeleitet haben.

88) Vgl. Friedrich Delitzsch, Hiob S. 170.

89) Vgl. auch Ben Jehuda, Thesaurus Bd. IV S. 1863 Anm. 6: אין שום ענין לכליות ומחשבות כאן, שהמליץ מדבר קודם על הענן והגשמים והברקים ואח"כ עוד הפעם על השחקים והעננים, וכליות ומחשבות מפסיקים את המליצה היפה והנהדרה בלי שום צורך ובלי שום שייכות, ומתלישים את כח המליצה ועוז יפיה וכל כרכוריו של קניג (Kö. 2, 61) לישב מליצת המקרא בפרוש טחות ושכוי במשמע סתרי המחשבות אינם מועילים.

90) l. c.

שום ספק כי מלבד הכרת הענין והמליצה יש עוד ראיה מפורשת מן הערבית החיה שיש בה מלה זו בצורתה ממש כמו בעברית היא המלה טחא הוא ענן דק גבוה.

Auch Budde meint: Sicher ist nur soviel, dass es sich um Dinge oder Erscheinungen am Himmel handelt.

Dass diese Erklärung eine Missdeutung sondergleichen darstellt, liegt auf der Hand. Die Interpretation, „dass wahrscheinlich solche Erscheinungen am Himmel gemeint sind, weil man ihnen (?) geheime Weisheit zutrauen und abfragen zu können glaubte" (Budde), ist unannehmbar. Die Weisheit, die Erscheinung am Himmel deuten zu können, müsste doch einem Lebewesen zugetraut werden, das imstande ist, die Erscheinung meterologisch zu erfassen (s. a. weiter) oder aus den Wolken zu wahrsagen. Die Wolke selbst oder die sonstigen himmlischen Gebilde vermögen jedoch nicht, irgend welche Weisheit zur Aeusserung zu bringen! Deshalb müssen wir jener Auffassung, dass hier doch von Lebewesen die Rede ist, an denen man einen gewissen Grad von Weisheit beobachten kann, beitreten. Beginnt auch erst in V. 39 ff. eine Aufzählung von verschiedenen Tieren und deren Eigenschaften, so kann die Versordnung entweder als מוקדם בענין[91] erklärt werden, oder es mag auch in מי יספר שחקים בחכמה eine kleine Andeutung gegeben sein, worin die Weisheit dieser Lebewesen besteht.

Schon Franz Delitzsch hat darauf hingewiesen, dass die von Talmud gegebene Uebersetzung, nach welcher שכוי Hahn bedeutet, recht beachtenswert sei, und er selbst akzeptiert sie auch. Da er aber טחות auch von $\sqrt{\text{טוח}}$ ableitet und mit Nieren (in ein Fettpolster eingebettet) übersetzte, blieb bei ihm die Schwierigkeit der Zusammenstellung von zwei in ihrem Wesen verschiedenen Dingen.

Wie mir scheint, lässt sich aber unsere Stelle auf Grund folgender Beobachtung befriedigend erklären.

---

[91]) 31. hermeneutische Regel des R. Elieser b. R. Jose Hagelili. Vgl. auch Ehrlich, Randglossen VI S. 332: Die Bedeutung von טחות ist ebensowenig bekannt wie die von שכוי. Und da von Weisheit und Vernunft in diesem Zusammenhange die Rede nicht sein kann, so vermute ich, dass unser Vers von anderswoher verschlagen ist.

Wie aus v. 39 und Kap. 39, 5 (um nur ganz nahe Beispiele anzuführen) zu ersehen ist, liebt es unser Dichter, seinen Bildern durch Anführung paralleler Substantive, die zwar denselben Grundbegriff haben, aber verschiedener Nüancierung sind, wirkungsvolleren Ausdruck zu verleihen. So z. B. in Vers 39 לביא und כפירים, in 39, 1 אילה und יעל, in 39, 5 פרא und ערוד (vgl. auch שחקים und נבלי שמים in 38, 37, ערבה und מלחה in 39, 6), wo es sich bloss um Spezies-Unterschiede handeln kann. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Dichter auch an unserer Stelle so verfahren. Da nun die talmudische Tradition ausdrücklich besagt, dass שכוי ein semitisches Lehnwort ist und Tg. II es mit תרנגול ברא Wildhahn näher bestimmt, so muss wohl טחות im ersten VGl. eine andere Art von Hahn darstellen. Dieses lässt sich auch treffend belegen. Und zwar aus dem klassischen Arabisch, wo Tuchay den Haushahn bedeutet[92]. Somit bietet unser טחות einen Arabismus als Gegensatz zum aramäischen שכוי (die Pluralform, deren sich unser Dichter oft bedient[93], ist wie רוחות von רוח gebildet). Die Erklärung unseres Verses ist somit „Wer legte in den Haushahn Weisheit oder wer gab dem Wildhahn Einsicht“.

Mit diesen zwei Substantiven wollte der Dichter auf die Eigenschaften des Hahnes als Wetter- und Zeitprophet hinweisen, durch den Reichtum des Ausdrucks die Anschaulichkeit stärken. Die Eigenschaften des Hahns stehen aber auch in enger Verbindung mit der Schilderung der Luftgebilde! Der Hahn zeigt durch seinen Ruf das Herannahen eines Wetter-

---

92) So Tāǵ. al'arūs X p. ٢٢٣ und G. Freytag, Lex. Arab. Lat. III. طخى : طخيا] gallus gallinaceus. Im hebräischen Sprachgebrauch wurde es allerdings vom allgemein üblichen תרנגול gänzlich verdrängt, ebenso wie שכוי nur noch im Gebet enthalten ist, wohl in Anspielung auf die später zu erwähnenden Ausführungen des Sohar, die sicherlich alten Ursprungs sind.

93) Vgl. z. B. V. 39. Im ersten VGl. לביא im Sing. und im zweiten VGl. כפירים im Pl.

umschlages, sowie das Schwinden der Nacht[94] an, was ihm als חכמה und בינה angerechnet wird. Nun ist es möglich, dass wir es hier — wie so oft in der Bibel — mit einer Transposition (מוקדם בעניין) zu tun haben, d. h. dass v. 36 hinter v. 38, der eigentlich den Schluss von מי יספר שחקים בחכמה bildet, gedanklich gehört. Oder es könnte auch in diesen vv. eine — wie gesagt — leise Andeutung auf jene חכמה des Hahnes, der es versteht der Wolken Herannahen zu ahnen und zu verkünden, liegen. Das Erste scheint das Richtigere zu sein, wodurch alle Schwierigkeiten behoben sind.

Dabei möchte ich noch bemerken, dass es möglich ist, dass Tg. nicht bloss an den einfachen Wildhahn gedacht hat, wenn es dort heisst מאן יהב לתרנגולא ברא ביונתא למקלסיה למאריה. Tg. dachte dabei vielleicht an jenen legendären Hahn, von dem Tg. zu Ps. 50, 11[95] (ותרנגול ברא דקרצולי שרין בארעא ורישי מטי בשמיא מרנן קדמי) spricht und ebenso zu Esth. 1, 3[96]. Besonders verständlich wird uns Tg. mit seinem למקלסיה למאריה durch die Stelle in So-

---

94) Vgl. auch Talmud Babli Erubin 53 b: רבי אבהו כי הוי משתעי בלשון חכמה הוי אמר ... עשו לי שני מגידי בעלמה „Wenn R. Abahu rätselhaft zu sprechen pflegte, sagte er: bereitet mir zwei Verkünder-im-Dunkeln". Dazu Raschi: תרנגלין המודיעין עונת הלילה Hähne, die die Nachtzeiten verkünden. Merkwürdig sind die Ausführungen Duhm's, und die Schlussfolgerungen, zu denen er kommt. Er meint, mit der Erklärung der LXX etwa מטוה ist nicht viel anzufangen (vgl. meine Ausführungen in Anm. 2). Wäre שכוי Hahn als Wetterprophet, so sollte man statt טחות = מטות, Spinnen, vermuten, die sich auch auf die Wetterprognose verstehen sollen. Wahrscheinlich sind die Vorzeichen des Wetters gemeint; bei שכוי könnte man an das Nordlicht als Vorzeichen des Sturmes denken. Er kombiniert dann טוחות mit טיח Tünche, und deutet es auf den Cirruschleier, der wie mit weisser kalkiger Tünche den blauen Himmel zu überziehen pflegt und einen Umschwung des Wetters ankündigt. Er übersetzt demnach: „Wer legte in die Federwolken Weisheit. Und gab dem Nordlicht Einsicht" (!?). Man sieht hier ein Tappen und Suchen nach einer Parallele, aber der Vers verführt zu den sinnlosen Auslegungen, wobei die Wolken als klug und weise dastehen.

95) Vgl. dazu Gittin 68 b.

96) Vgl. Baba Batra 73 b.

har zu Num. 14, 29, wo von dem legendären Hahne, der Gtt preist, folgendes ausgesagt wird: „Nach Mitternacht bricht eine Flamme von der Isaaks-Säule aus und trifft jenen Hahn, der Geber genannt wird, ähnlich jenem anderen oberen Hahn; und sobald er getroffen worden ist, ruft dieser Hahn und gibt von sich sechzig Rufe, die alle mit Weisheit sind. Zu der Stunde, wo er gerufen hat, rufen alle Hähne dieser Welt, es bricht eine andere Flamme hervor, die sie unter ihren Flügeln erreicht, und sie krähen. In der ersten Stunde ruft er (der legendäre Hahn): Die Stimme Gttes erschallt mit Macht, die Stimme Gttes erschallt mit Majestät (Ps. 29, 4ff.). In der zweiten Stunde u. s. w.

Man vergleiche hierzu die arabische Legende vom Hahn des Himmels[97]: „Nach der Ueberlieferung sagte der Prophet: Gtt hat einen Hahn erschaffen, dessen Sporen unter der Erde und dessen Flügel in der Luft. Wenn zwei Drittel der Nacht vergangen und nur noch eines übrig, schlägt er mit seinen Flügeln und kräht: „Preiset den König den Heiligen, den zu Preisenden, den Herrn der Engel und Geister!“ Da schlagen alle Hähne auf der Erde mit ihren Flügeln und krähen das Lob Gttes“.

---

[97]) Hammer-Purgstall, l. c.: Von den Vögeln etc. Der Hahn. ZDMG Bd. VIII S. 512.

Index.

Ausser den in den Ueberschriften genannten Bibelstellen sind ausführlicher behandelt worden:

Wortstämme:

Zur Charakteristik des Sündenbewusstseins im talmudischen Judentum

von

Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.

Inhaltsangabe:

Das Sündenbewusstsein des talm. Judentums stellt sich den nichtjüdischen Beurteilern als ein zwiespältiges dar. Einerseits soll es sehr mangelhaft ausgebildet und wenig vertieft gewesen sein, eine Folge der Selbstgerechtigkeit des sich auserwählt dünkenden Volkes und seiner als im vermeintlichen Besitze der allein selig machenden Wahrheiten und Güter anmasslichen Führer Andererseits doch wieder so übertrieben und hemmungslos, dass es in innere Zerrissenheit und Hoffnungslosigkeit ausmündete[1]. Sicher ist dies Urteil mitbestimmt durch die religiöse Einstellung und die Forschungsmethoden der christlichen Theologen. Die Autorität der neutestamentlichen Schriften bleibt nicht ohne Wirkung auf die Annahme von der „Selbstgerechtigkeit der Pharisäer"[2]. Die fast ausschliessliche Benutzung der apokryphischen Literatur, die wohl nicht zum geringsten Teil wegen ihrer Phantastik, ihrer Ueberspannung, ihrer Unausgeglichenheit dem Kanon ferngehalten wurde und aus dem Bewusstsein des talmudischen Judentums bis auf wenige Reste völlig schwand, wird, weil den Forschern besonders vertraut, fast ausschliesslich herangezogen und die talmudischen Quellen werden, weil schwer zugänglich, wenig benutzt[3]. Und endlich fordert der Anspruch des Christentums, dem Judentum gegenüber die vorgeschrittene Stufe zu bedeuten, als Erlösungsreligion die absolut vollkommene zu sein[4], die erwähnte Charakterisierung des jüdischen Sündenbewusstseins. Eine gerechte Stellungnahme muss aber anerkennen, dass das Streben nach einer objektiven Würdigung auch dieses Ausschnitts aus dem Komplex der religiösen Anschauungen des Judentums im Wachsen ist[5]. Wir hoffen, dass unsere Beleuchtung ein der Wahrheit näher kommendes Bild zeigen wird.

I.

Die Aussagen der Quellen.

a) Die niederdrückenden Faktoren im Sündenbewusstsein.

Es ist feststehende Ueberzeugung, dass der Mensch auf die Sünde angelegt ist (nicht etwa, dass er sündenbeladen geboren wird). Schon der Umstand, dass er aus den Elementen der oberen und unteren Welt geschaffen ist[6], dass sein Leib in einen Gegensatz zur Seele gestellt[7], dass er als aus einem übelriechenden Tropfen entstanden bezeichnet wird[8] beweist es und vor allem das Gebot, das dem ersten Menschen Gen. 2,16 gegeben wird und in dem unsere Weisen die noachidischen Gesetze angedeutet finden[9], die wiederum nach anderen eine ganze Gesetzgebung enthalten*). Denn der Sinn des Gebotes fordert die Möglichkeit der Uebertretung. Ja, es ist nach talmudischer Auffassung recht eigentlich der Sinn der Erschaffung des Menschen, dass in ihm als dem zur Sünde befähigten die Schöpfung sich kröne. Im Reiche Gottes sollte es noch eine Gattung von Wesen geben, die über den Engeln stehen, die der Versuchung einen Angriffspunkt bieten und ihre Grösse dadurch zeigen, dass sie diese Versuchung überwinden[10]. Ebenso tief wurzelt die Ueberzeugung von der Macht des bösen Triebes. Es ist eines der vielbehandeltsten Themata, wie gross die Gefahren sind, die von ihm drohen: „Der Jezer hara im Menschen erhebt sich an jedem Tage in aller Stärke gegen ihn und sucht ihn zu töten“[11], wie er den Menschen von der Wiege begleitet[12] und ihm auch im höchsten Alter[13] und in den ernstesten Stunden des Lebens Fallstricke legt[14] wie er von unscheinbarem Anfang zu immer grösserer Stärke sich auswächst[15] wie er jeden Tag auf der Lauer liegt[16]. Ja, man kann sagen, je bedeutender Einer ist, desto stärker bäumt sich in ihm der böse Trieb auf[17]. Die heilige Schrift nennt ihn den Bösen, Unbeschnittenen, Unreinen, den Feind, den Stein im Herzen[18], er spricht: die nicht-

*) sodass auch ihre Anzahl auf dreissig angegeben wird Chullin 92 a durch das אינהו וכל אבזרייהו Sanh. 74 b ist die Erweiterung unbegrenzt.;

jüdischen Gesetze sind schöner als die jüdischen [19]. Jedes Mittel der Verführung ist ihm recht. Er zeigt sich besorgt für das Wohl der Familie: Warum willst du ein Almosen geben und dein Gut mindern? Besser du gibst es deinen Kindern als Fremden [20]. Oder er appelliert an die Eitelkeit. Er sagt z. B.: du wirst doch d e m keinen Trauerbesuch abstatten, du bist doch ein so vornehmer Mann [21]. So sehr bekanntlich die menschliche Willensfreiheit dem talmudischen Judentum mit der Bibel feststeht, so tief wurzelt nach alledem das Bewusstsein von der menschlichen Schwäche und Hilflosigkeit gegenüber den Mächten der Verführung. Kommt das doch auch in den ergreifenden Gebeten zum Ausdruck, wie sie von R. Eleasar, R. Jochanan, R. Sera, R. Chija, Rabbi, R. Safra, R. Alexandri, R. Hamnuna, Raba angeführt werden, um sie in der Reihenfolge zu nennen, wie sie im Talmud angeführt werden und die alle die Hilfe Gottes erflehen in dem Kampfe gegen das Böse und seinen Beistand in der Bestärkung im Guten [22]. Nur wer in einem Vorurteil befangen ist, vermag sich bei diesen Gebeten des Eindrucks zu erwehren, dass hier eine nicht überbietbare Tiefe des Empfindens für die Gefahren, die dem Menschen aus seiner Anlage zum Sündigen erwachsen, erreicht ist*). In ihrer

---

*) Der Fehler, den Perles in seinem erwähnten Buche so oft an Bousset rügt, dass er das, was zu Gunsten der jüdischen Frömmigkeit spricht, nur kurz und nebenbei erwähnt, ist auch für Köberle festzustellen. Diese Gebete, von denen er selbst sagt: „„Möge es dein Wille sein vor Dir, mein Gott, dass ich nicht mehr sündige“ usf. so und ähnlich lauten viele der schönen rabbinischen Gebete“ tut er mit diesen wenigen Worten ab, während er für die vermeintlichen Schwächen des talmudischen Sündenbewusstseins in seinen diesbezüglichen umfassenden Kapiteln recht viel übrig hat. Wenn er aber hinzufügt: „Es ist einleuchtend, dass je nach dem Charakter des Betenden in solchen Worten viel oder wenig gesagt sein konnte“, so gilt das von jedem Gebet, ja schliesslich auch von den Worten der Bibel Wenn wir aus der schöpferischen Kraft, der jene Gebete entsprungen, aus denen man die Reinheit der Seele spürt, nicht auf den Charakter der Religionsgenossenschaft sollen schliessen dürfen, so sind wir mit jeder Möglichkeit, das religiöse Bewusstsein einer Zeit festzustellen, am Rande. Dann mag das aber auch von denen gelten, die für die christliche Theologie die bedeutendsten Schöpfer des religiöstiefen Empfindens sind.

Schlichtheit sind diese Gebete dabei ein Zeugnis, wie rein und ungetrübt diese Vorstellung der Anlage zur Sünde von jedem Glauben an Teufel und Dämonen ist, von dem der Jude jener Zeit, nach der Meinung mancher[23], sich immer umgeben glaubte.

Neben dieser Ueberzeugung, dass der Mensch durch seine Anlage von der Sünde bedroht ist, steht und aus ihr ergibt sich die andere, dass der Mensch tatsächlich der Sünde verfällt. Das biblische Motiv Koh. 7, 20 „es gibt keinen Gerechten auf Erden, der das Gute täte und nicht sündigte", wird auf die mannigfachste Weise variiert. Gott nennt keinen Frommen einen Heiligen, bis er der Erde wiedergegeben ist[24]. David weiss nicht, ob er unter die Frommen gezählt wird[25]. R. Josua ben Levi erscheint dem R. Simon ben Jochai nicht als Gerechter[26]. Wenn R. Gamliel zu dem Verse Ps. 15, 5 kam, dann brach er in Weinen aus: „Wer dies tut, wankt nimmer. Wer vermag dies alles auszuüben[27]. Das sichere Gefühl, ein Frommer zu sein, schützt nicht vor dem Bangen, des Beistands Gottes verlustig zu gehen: שמא יגרם החטא[28]. David wagte es, Gott um eine Erprobung seiner Frömmigkeit zu bitten; er hat die Prüfung nicht bestanden[29]. Von einer Reihe von grossen Lehrern wird berichtet, dass sie dem schmählichen Triebe unterlegen, zum mindesten hart am Erliegen waren[30].

Besonders niederdrückend wirkte das Moment, dass eine sehr grosse Zahl von Vergehungen als Abzweigungen und Unterarten der drei Todsünden Götzendienst, Unzucht und Mord hingestellt wurden. Wer unbarmherzig ist[31], wer in Zorn gerät, ist nicht weit vom Götzendienst[32]. Dasselbe gilt von dem, der dem Schlechten Ehre erweist[33], der verleumdet[34], der seine Worte verdreht[35], der unnütz schwört[36], der den Fremdling kränkt[37], der sich nicht sehend stellt, wo es gilt, Wohltätigkeit zu üben[38], der sich dem Hochmut ergeben[39]. Jede unzüchtige Handlung, jedes unzüchtige Wort, jeder unzüchtige Gedanke wird überaus schwer beurteilt[40] Ebenso kommt manche Sünde dem Morde gleich. „Wenn sich Einer den geringsten Betrag von Wert aneignet, so ist's als ob er seinem Nächsten das Leben nimmt[41]. Das gleiche gilt von dem, der dem Tagelöhner den

Lohn vorenthält[42], der die Kranken nicht besucht[43]. Ebenso wer verleumdet, seinen Mitmenschen hasst, gegen seine Gattin Abneigung hegt[44]. Wenn Einer den Nächsten öffentlich beschämt, so ist es, als ob er Blut vergiesst[45].

Bekannt ist, wie oft bei scheinbar geringfügigen Vergehungen hinzugefügt wird חי"ב מיתה, dass der Betreffende sein Leben verwirkt hat[46], dass er keinen Anteil habe am künftigen Leben[47], dass ihm keine Gelegenheit gegeben wird, zu Gott zurückzukehren[48].

Für die Selbstbeurteilung ist nichts charakteristischer als die Art, wie die eigenen Ahnen beurteilt werden. Der Heroen-Kultus ist unter allen Völkern verbreitet, um so bedeutsamer ist es, dass die Beurteilung der biblischen Heroen sich fernhält von Schönfärberei*), ja dass sie häufig noch die in der Bibel selbst nur angedeuteten Fehler unterstreicht. Da anderseits die grenzenlose Verehrung für die vorbildlichen Gestalten der heiligen Geschichte in dem so ganz auf Tradition gestellten Judentum eine entscheidende Rolle spielt, wirft die Tatsache, dass die Schuld der Ahnen nicht nur nicht verschwiegen, sondern noch besonders hervorgehoben wird, ein besonders helles Licht, wie tief die Ueberzeugung von der Sündhaftigkeit des Menschen im Judentum wurzelt.

Wenn auch Abraham als der eigentliche Stammvater des jüdischen Volkes gilt, so werden doch auch die Helden der ihm vorangegangenen Geschlechter insofern sie zugleich Ahnen des jüdischen Volkes sind, in die religiöse Beurteilung vom Standpunkt des Judentums mit einbezogen[49]. Sind sie ja auch einer göttlichen Belehrung und Gesetzgebung unterworfen gewesen und werden daher, als einer besonderen göttlichen Fürsorge unterstehend, mit dem Masse des vollkommenen Menschen gemessen.

Als aus der Hand Gottes hervorgegangen wird Adam körperlich und seelisch als ein Wunder von Vollkommenheit geschildert[50], aber die Agada ist sehr beredt, die Schwere des Sündenfalls und seiner Folgen auszumalen. Darüber hinaus sieht

*) Auf die Ausnahmen soll später eingegangen werden.

sie in den Worten: „die Frau, die du mir beigesellt hast, sie gab mir von dem Baum" .die krasse Undankbarkeit und das dreiste Unterfangen, die Schuld von sich auf den Schöpfer abzuwälzen[51]. Er verhärtete sich in Trotz und sprach: „Ich werde auch in Zukunft essen", ja er stiess bei seiner Vertreibung aus dem Garten Eden die heftigsten Schmähungen aus[52]. Er wollte, zur Rückkehr aufgefordert, nicht bereuen[53]. Eine Reihe von Amoräern steigern noch die Schwere seines Vergehens, seinen Ungehorsam als einen Abfall aus Prinzip bezeichnend[54].

Bekannt ist die Deutung hinsichtlich Noahs Gen. 6, 9 תמים בדורותיו היה dass er nur im Verhältnis zu seinen entarteten Zeitgenossen als untadelig zu bezeichnen sei, dass er an sich unwürdig gewesen und nur Gnade fand in den Augen Gottes[55], dass sein Vertrauen auf Gott so schwach war, dass er erst in die Arche ging, als ihm das Wasser bis an die Knöchel stand[56], er empfand nicht genügendes Mitleid mit seinen Zeitgenossen, sonst hätte er vor der Flut für ihre Rettung gebetet, seine Weinbergflanzung, seine Trunkenheit werden gegeisselt[57]. Schem hatte die Anwartschaft auf die erbliche Priesterwürde. Weil er aber in seiner Segnung Abraham (Gen. 14, 18 Malkizedek daselbst wird mit Schem identifiziert) den Knecht vor dem Herrn genannt, wurde die Pristerwürde ihm entzogen und Abraham verliehen[58].

Die Stammväter Israels werden nicht als Bürgen angenommen, als Israel am Sinai die Thora empfangen wollte vorher aber Bürgen stellen sollte, dass es sie auch halten würde. Abraham habe gesündigt als er (Gen. 15, 8) durch die Frage: „woran soll ich erkennen, dass ich das Land besitzen werde" in die Zusicherung Gottes einen Zweifel setzte. Isak hat den unwürdigen Sohn, Esau geliebt. Jakob sprach: Mein Schicksal ist Gott verborgen und mein Recht ist meinem Gott entzogen (Jes. 40, 27)[59]. Auch waren sie bis auf Jakob noch nicht von dem Gift gereinigt, das die Schlange bei der Verführung in die Stammutter des Menschengeschlechts geworfen, sodass Abraham neben Isak einen Ismaël, Isak neben Jakob einen Esau zeugte[60].

Abraham wird es als Unaufrichtigkeit angerechnet, dass er Gen. 15, 2 nicht gerade heraus um einen Sohn bittet[61]. Er

hat darin gefehlt, dass er die gefangenen Sodomiten dem König von Sodom wieder ausgeliefert und dadurch ihnen die Möglichkeit genommen, den wahren Gott kennen zu lernen [62]. Er hätte sich Mühe geben müssen, Lot zu bessern, anstatt sich leichtherzig von ihm zu trennen: „für alle wendet er die Mühe auf, sie an sich zu fesseln, nur für seinen Verwandten Lot nicht“! [63]. Aus den Bedenken, mit denen sich Abraham nach dem Midrasch trägt, ob er Recht daran tue, seinen Vater Terach im Alter zu verlassen [64], ob er es nicht werde zu verantworten haben, dass er solange Götzendiener gewesen [65], ersehen wir, dass diese Bedenken als berechtigt angesehen wurden.

Auch Jakob mangelte es an Vertrauen. Die ihm verdachte Aeusserung Jes. 40, 27 wurde bereits erwähnt. Jakob fürchtet sich in seinem Traum, (Gen. 28, 12) mit den Genien der Weltmächte, die in den auf- und absteigenden Engeln ihm gezeigt wurden, emporzusteigen, auch dann noch, als Gott ihm zurief: „fürchte nicht, Jakob, zage nicht, Israel“. Es wird der Psalmvers auf ihn angewandt: „Trotz alledem sündigten sie weiter und glaubten nicht an seine Wunder“ (Ps. 78, 32) [66]. „Wie ein getrübter Born und eine verderbte Quelle, so ein Frommer, der angesichts des Gottlosen wankt (Prov. 25, 26). Dies geht auf Jakob, der sich unnötig vor Esau und seiner Botensendung beugte [67]. Es war eine Lieblosigkeit Jakobs, Esau seine Tochter Dina vorzuenthalten [68]. Die Benennung des Altars, den er aufrichtete, mit El, Gott Israels war eine Ueberhebung [69]. Er liess die Erfüllung des Gelübdes, das er in der Zeit der Not getan, (Gen. 28, 20 ff.) als er sich wieder frei fühlte in seinem Leichtsinn (שיטפא) anstehen und musste erst von Gott daran erinnert werden [70]. Esau hatte doch das vor Jakob voraus, dass er die ganze Zeit, die Jakob bei Laban weilte, im heiligen Lande gewohnt und die Pflicht der Elternverehrung geübt [71]. Die Bevorzugung seines Lieblingssohnes Joseph [72] die übermässige Trauer um ihn [73] sind zu verwerfen.

Die Stammutter Lea hat eine Art Unkeuschheit begangen [74]. Rahel starb früher als Lea, weil sie vor ihrer älteren Schwester das Wort ergriffen [75]. Weil sie das Zusammensein mit ihrem

Gatten geringgeschätzt, darum wurde sie nicht in einem Grab mit ihm vereint[76]. Juda wird getadelt, weil er bei dem Vergehen der Brüder gegen Josef auf halbem Wege stehen blieb und seine Autorität nicht dafür einsetzte, ihn zum Vater zurückzubringen[77]. Joseph starb vor seinen Brüdern, weil er sich ihnen gegenüber als Herrscher betrug[78] nach anderen, weil er seinen Vater einbalsamiert und nicht das Vertrauen auf Gott gesetzt, dass er ihn vor Verwesung schützen könnte oder weil er ruhig mit anhörte, wie seine Brüder wiederholentlich sagten: „Unser Vater, dein Knecht“[79]. Dass er auf Menschen sein Vertrauen gesetzt, auf den Mundschenk statt auf Gott (Gen. 40, 14)[80], dass er im Glück sein Vaterhaus vergass[81], dass er der Verführung der Frau Potiphar's zu erliegen drohte[82], seine üblen Nachreden und Eitelkeit[83] seine Selbstgefälligkeit[84] werden tadelnd hervorgehoben. Dina hat ihr Unglück selbst verschuldet[85] und konnte sich auch später schwer von ihrem Verführer loslösen[86].

Selbst die grösste Gestalt der jüdischen Geschichte Mosche bleibt von Tadel nicht verschont. Für sein dauerndes Widerstreben, seine Sendung zu übernehmen, wird die ihm zugedachte Priesterwürde Ahron übertragen[87]. Es war unrecht, dass er die Tochter eines früheren Götzendieners geheiratet[88], ebenso dass er bei seiner Berufung sagte, die Kinder Israels würden ihm nicht glauben[89]. Weil er sich geäussert, er würde jede schwierige Sache selbst entscheiden, (Dt. 1, 17) wurde er in die Lage versetzt, in der Angelegenheit der Töchter Zelofchad's sich erst bei Gott Bescheid holen zu müssen[90]. Mosche zweifelt (Nu. 11, 23) einmal an der Allmacht Gottes[91]. Dass er Korach und seinem Anhang in Unmut zugerufen: „Lasst's nun genug sein“ hat sich an ihm gerächt[92]. In drei Fällen zürnte Mosche und jedesmal war die Folge, dass er eine Vorschrift mitzuteilen vergass[93]. Mosche ermüdet Gott mit seinem Reden (Dt. 3, 26)[94]. Er darf nicht ins heilige Land, weil er sich stillschweigend einen Aegypter nennen liess[95]. Sechs Sünden werden ihm von Gott aufgezählt, die er sich bei seiner Berufung und bei der späten Ausübung seines Führeramtes zu Schulden kommen liess[96]. Er hat Ungehöriges gegen Gott gesprochen[97]. Er starb nicht

wie mehrere andere Auserwählte an den Folgen des ersten Sündenfalls, sondern um seiner Sünde willen [98].

Ahron wird es als Verbrechen angerechnet, dass er den Zorn Gottes noch in erhöhtem Masse auf Israel gelenkt. Er verunstaltete den Kopf des goldenen Kalbs, um die Abtrünnigen über die Nichtigkeit des Götzen zu belehren, verstärkt aber dadurch noch ihr Vergehen: jetzt sündigten sie in vollem Bewusstsein, sonst hätten sie nur aus Versehen gefehlt [99]. Neun Vergehen werden den Söhnen Ahron's Nadab und Abihu zur Last gelegt [100]. Weil Josua in Gegenwart seines Lehrers Mosche eine Entscheidung getroffen, blieb er ohne Nachkommen [101]. Zwiefach werden die Vergehen Elimelech's und seiner Kinder angegeben: Sie haben das heilige Land verlassen und haben sich der Not ihrer Mitbürger entzogen [102]. Samuel nennt sich unter Verletzung der Bescheidenheit selbst einen Seher [103]. „Wolle nicht allzu gerecht sein (Koh. 7, 16) (mehr als dein Schöpfer)“, das geht auf Saul als er sich Agags erbarmte (I. Sam. 15, 9). Saul's Barmherzigkeit an falscher Stelle gegen Amalek schlägt in Grausamkeit über gegen die Priester von Nob [104]. Er schwört der Todesbeschwörerin bei Gottes Leben, das ist so, wie wenn eine Frau ihrem Liebhaber beim Leben ihres Gatten schwört [105]. Selbst sein Schweigen gegenüber den Herausforderungen unmittelbar nach seiner Königswahl (I Sam. 10, 27) wird ihm verdacht; er durfte nicht auf die dem Könige zustehende Ehre verzichten [106]. David's Sünden hat die Bibel selbst eingehend berichtet. Der Midrasch geht weiter. In Psalm 51, 16 wird das מדמים in dem Sinne genommen: Rette mich von mehrfacher Blutschuld und eine Reihe von Fällen aufgezählt, in denen David sich bedrückt fühlt, so z. B. dass er durch den Fluch, den er gegen Saul ausgesprochen habe, (Ps. 7) seinen Tod bewirkt haben könnte [107]. Auch Salomo's Vergehen, das bereits in der Bibel geschildert ist (I Kön. 11 1—8) wird erweitert und noch schärfer verurteilt [108]. Es wäre besser, Salomo wäre Kanalräumer gewesen, als dass dieser Vers I Kön. 11, 4 „seine Frauen lenkten sein Herz auf fremde Götter“ über ihn geschrieben [108a]. Hundert Salomos werden eher zu Grunde gehen, als dass ein Buchstabe aus der Thora ungültig wird [109].

Ja, mit den drei Königen, die in Sanh. X 1 aufgezählt werden, sollte ursprünglich auch Salomo der Anteil an der künftigen Welt abgesprochen werden[110]. An dem frommen König Chiskijahu wird das Selbstlob getadelt (II Kön. 20, 3 „ich habe getan, was Dir wohlgefällt[111]. Selbst von den Propheten gilt: „die Hirten frevelten gegen mich" (Jer. 2, 8)[112] und von ihren Anklagen, die sie aus eigenem vor Gott gegen Israel brachten: „Verleumde nicht den Diener bei seinem Herrn" (Prov. 30, 10)[113]. Channa und Elijahu haben ungehörige Worte gegen Gott gesprochen[114].

Die Propheten hatten es an Darstellungen der Schuld Israels wahrlich nicht fehlen lassen. Diese Prophetenworte waren, man möchte sagen, das tägliche Brot der Lehrer des Volkes. Wie wenig das von einem toten Gute an sich hatte, das mühsam durch das Gedächtnis nur hervorgeholt worden wäre, beweist jede Seite des Midrasch. Die Assoziierung der von einander entlegensten Stellen, die uns oft seltsam berührende Gedankenverknüpfung ist nur daraus zu erklären, dass jenen Lehrern in jeden Augenblick fast jedes Wort der Bibel gegenwärtig war. So mussten in ihnen alle Vergehen, die nur irgendwo das Prophetenwort aussprach, das Schuldbewusstsein der vergangenen Zeit auslösen und immer wieder zur Veranlassung genommen werden, sich zu prüfen. Um so bemerkenswerter, dass wir bei ihnen noch einer Erweiterung und Vertiefung der Anklagereden der Propheten begegnen. Es ist ganz unmöglich hier mehr zu geben als einige Beispiele.

Das Prophetenwort von den Vätern, die gesündigt haben, wird vielfach variiert. בגנות ישראל הכתוב מדבר hier ist von einem Tadel Israels die Rede, wird aus dem Schriftwort herausgelesen[115]. Es waren viele Unwürdige in Aegypten, die dann während der ägyptischen Finsternis starben[116]. Ganz Israel gab sich nur mit dem Sammeln der Schätze Aegyptens ab, während Mosche sich der Erfüllung der Pflicht hingab, Joseph's Gebeine mitzunehmen[117]. Sie nahmen ihre Götzen sogar bis zum Schilfmeer mit[118]. Die Stämme weigern sich in ihrem Unglauben durch's Schilfmeer zu ziehen[119]. An demselben Tage, an dem das Manna herunterkam, trieben sie Götzendienst[120] als Illustration des Satzes: „Dein,

o Gott ist die Gerechtigkeit, wir aber müssen uns schämen" (Dan. 9, 7). Die Sünde des goldenen Kalbes, ein schier Unbegreifliches, ein unerschöpfliches Thema der Anklage. Die Treue zu Gott, der sich ihnen in so wunderbarer Weise offenbart, währt nach den verschiedenen Erklärungen nur 11, 7, 3, ja nur einen einzigen Tag[121]. Sie brachen sie sofort, wie bei einem, der ein Beet gepflanzt und es am selben Morgen vergilbt findet[122]. Schmählich die Braut, die im Hochzeitsgemach die Ehe bricht[123]. In den mannigfachsten Wendungen wird es ausgesprochen, wie die Folgen dieser Versündigung in allen Geschlechter fortwirken[124]. Die Erstgeborenen, die Erwählten, waren die Ersten bei dieser Sünde[125]. Israel weinte, als ihm eine Reihe von Eheschliessungen verboten wurden[126]. Sie haben nur einmal in der Wüste den Sabbat gehalten, nur einmal das Pessachopfer gebracht[127]. Als sie in den Krieg gegen Midjan zogen, hielten sie sich nicht frei von unsittlichen Gedanken[128]. Israel hat für Mosche nicht gebetet, dass er ins heilige Land komme[129]. Sie waren nicht würdig nach dem Einzug in das heilige Land den Tempel zu bauen, sie hatten Verluste in ihren Kriegen, weil Denunzianten in ihrer Mitte waren[130]. Die Nachkommen, die sich weigerten, auf Samuel zu hören, sind der Vorfahren wert, denen Gott sagte (Ex. 16, 28): Wie lange weigert ihr euch, meine Gebote zu beobachten[131]. Sie waren mit Gottes unmittelbarer Herrschaft unzufrieden, als sie sich einen König wünschten[132]. Der Abfall Israels vom Hause Davids eine schwere Schuld[133]. Israel eifriger im Götzendienst als die Völker[134]. Ihre Sündhaftigkeit wird als schwerer bezeichnet als die Sodoms[135]. Sie tun nur dann Busse, wenn sie die dürftigste Nahrung haben. Die Grossen in Israel wiesen einander nicht zurecht[136]. Israel ist stets ebenso zum Bösen bereit, wie zum Guten[137].

Wir sind bei diesem Punkte etwas länger verweilt, weil gerade diese Ausführungen der Agada von gegnerischer Seite am wenigsten gekannt und berücksichtigt werden. Bei dem späteren Streben, das Volk aufzurichten und zu trösten und es durch das Beispiel seiner Helden zu begeistern[138], tritt diese

Seite der Beurteilung auch zurück, zumal in der späteren mittelalterlichen Literatur. Wir finden hier nicht mehr wie in der älteren Midraschliteratur, dass an den grossen Vorbildern Kritik geübt wird[139]. Dass andererseits Talmud und Midrasch in Erweiterung und Ausdeutung des Bibelwortes die Vorzüge der Vorfahren und des Volkes zu zeigen, nicht müde werden, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden[140].

Wir haben nur eine Auswahl der Aussprüche gegeben, die für die Beurteilung der Heroen der Bibel und Israels nach ihren Schwächen und Vergehungen, ihren begangenen Sünden beizubringen wären. Und nun urteile man selbst, ob die lapidaren Sätze Weber's (a. a. O. S. 54–56) die er am Anfang und Schluss seiner Belegstellen zu § 14, 3 bringt, berechtigt sind. Sie lauten: „Es ist das Hauptaugenmerk des ganzen Midrasch, dass die Geschichte Israels von allen Flecken gereinigt wird". Und ferner: „so sind also die Väter und die Grossen Israel's untadelig". Und worauf stützt er sein Urteil? Im wesentlichen auf die Partie im Talmud: Sabbath 55 b—56 b. Dort wird vorher die Frage erörtert, ob ein jeder für seine eigene Sünde stirbt oder ob es Sündenreine gäbe, die בעטיו של נחש, nur infolge Adam's Vergehen beim Sündenfall starben. Höchst charakteristischer Weise werden dort als solche, die völlig sündenfrei gewesen, gerade wenig hervortretende Gestalten der Bibel genannt: Benjamin, Amram, Jischai und Kaleb, der Sohn David's. R. Samuel ben Nachmeni (der übrigens Sabb. 89 b gegen Abraham und Jakob in Ausdeutung von Jes. 62, 16 den Vorwurf erhebt, dass sie Israel's sich nicht angenommen haben, sodass Gott selbst ihnen tadelnd zuruft: (לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה) — überliefert im Namen von R. Jonathan eine Liste derer, von denen die Bibel berichtet, sie hätten gesündigt, ohne dass es in Wirklichkeit eine Sünde gewesen. „Wer sagt Ruben habe gesündigt, der irrt, das wird dann bewiesen; das gleiche gelte von den Söhnen Elis, Samuels, von David, Salomo, Josijahu — Wer diese Partie mit unbefangenem Auge liest, sieht, dass sie cum grano salis zu nehmen ist und dass die Ausführungen R. Samuels b. N. ja durch vielfache Fragen heftig umstritten werden. Jakob's Verhalten zu Laban, seine „Erlistung der Erstgeburt" hat die Schrift selbst nicht geisseln wollen. Ebenso heisst es beim Tode Nadab's und Abihu's ja in der Schrift selbst: „Durch die, die mir nahe stehen, will ich geheiligt werden". Von den neun Sünden, die, wie oben erwähnt, vom Midrasch Nadab und Abihu zugeschrieben werden, hören wir nichts bei Weber. Inbezug auf das goldene Kalb, sagt Weber selbst, dass die Anschauung, Israel habe hier nichts Besonderes begangen, nicht durchgedrungen sei: „Der Abfall wird sonst wie ein zweiter Sündenfall angesehen." Was sollen also jene vereinzelte Stellen zum Beweis, dass „die Geschichte Israels von allen Flecken gereinigt wird". Alles andere, was Weber beibringt, dass Abraham der Heilige ist, Isaak vom sündigen Trieb

entwöhnt wurde, Rebekka eine Rose unter den Dornen ist, Jakob bis ins 84. Lebensjahr noch keine Befleckung an sich gemerkt, Rahel und Lea um Jakob's Gunst nicht um fleischlicher Lust willen eiferten, ist ja absolut nicht dafür als Beweis zu erbringen, dass es „das Hauptaugenmerk des ganzen Midrasch ist, die Geschichte Israel's von allen Flecken zu reinigen". Es stände dem Talmud und Midrasch schlecht an, wenn sie die bei ihnen beliebten Erweiterungen und Vertiefungen dss Bibeltextes gerade auf Leben und Wesen der Heroen der Bibel zu ihrer Verherrlichung nicht angewandt hätten. — Ebenso ist der gesamte § 14, 2 bei Weber a. a. O. abwegig. Wir sahen oben, wieviel die Talmudisten an Israel auszusetzen hatten. Was soll es bedeuten, wenn Weber nachzuweisen sucht, dass für den Talmud und Midrasch „Israel im Unterschied von den anderen Völkern das heilige Volk heisst". Sollten sie sich im Gegensatz zur gesamten Bibel stellen, wo doch auch nach den schwersten Anklagen der Propheten diese Anschauung für sie fast ein unerschütterliches Dogma ist? (Jes. 2, 2—4, Jer. 2, 2—3, Ez. 17, 60—62, Hos. 2, 1—3, Micha 9, 8 b ff. u. s. w.) W. bemerkt ferner (S. 233): „Wenn von anderen grossen Heiligen, wie Moses, Sünden zugegeben werden müssen, so sind sie doch zu zählen". Nun, es genügt wohl demgegenüber auf oben S. 105 f. hinzuweisen. Genügt diese lange Liste nicht für einen Mosche?! — Und was soll man zu dem Satze sagen: „Es gibt keinen deutlicheren Beweis für die talmudische Ueberzeugung von dem absolut heiligen Charakter Israel's als dass zu allen Stellen der Schrift, in denen Israel gerügt wird und ein schlimmes Prädikat hat, für Israel die Bezeichnung שונאי ישראל „die Hasser Israels" eingesetzt und somit jedes tadelnde Prädikat nicht Israel selbst, sondern den Gottlosen in Israel beigelegt wird, die dem heiligen Volk solchen Schimpf zugezogen haben. Zu allen Stellen? Man vergleiche nur die oben von uns S. 109 gebrachten Zitate. Doch vor allem: Jeder Leser des Talmuds weiss, dass die Anwendung der Bezeichnung שונאי ישראל die Bedeutung einer Art von Euphemismus hat, wie ההוא גברא die dritte Person für die erste Person eingesetzt wird; wenn jemand von einem Unglück spricht, das ihn treffen könnte. Sie wird auch nicht bei den Sünden Israels gebraucht, sondern bei dem Verderben, das Israel hätte treffen können, wie Weber gerade aus den Beispielen hätte sehen können, die er selbst anführt: Mechilta zu Ex. 12, 2 und zu Ex. 12, 27. Auch sind unter שונאי ישראל nicht gerade die Gottlosen in Israel gemeint. Der Gebrauch dieses Euphemismus geht übrigens schon auf die Bibel zurück: II Sam. 12, 14: אפס כי נאץ נאצת את איבי ה׳, worauf zufällig die Ausführungen Weber's passen würden, da es sich da um ein Lästern Gottes handelt.

Mit den Sünden der Vorfahren fühlen sich nun auch die späteren Generationen belastet, nach dem Bibelwort Ex. 20, 5 „der ahndet die Schuld der Väter an den Kindern" [141]. Freilich war dies niederdrückende Gefühl für das Volksbewusstsein in-

folge der Polemik Jeremias 31, 28 f. und Ezechiel 18,2: man werde und dürfe nicht mehr sagen: „die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Söhne sind davon stumpf geworden" immer mehr verblasst[142]. Wohl aber bestand dies Gefühl für den Einzelnen fort. Und dies weniger in der Anschauung, dass man etwa bei eigener Schuldlosigkeit die Strafe für die begangenen Missetaten der Ahnen zu erleiden hätte. Hier war das Gefühl durchgedrungen, dass der Satz Ex. 20, 5 nur gelte, wenn die Kinder selber Schuld auf sich geladen[143]. Wohl aber — obwohl eigentlich im Widerspruch mit dem eben Erwähnten — empfand man die Schwere der Verantwortung der eigenen Sünde aus dem Gefühl heraus, dass die Folgen der Sünde auf die geliebten Angehörigen fallen, vor allem den Tod der unschuldigen Kinder verursachen könnten[144]. Das Verantwortungsgefühl hinsichtlich der Folgen der eigenen Sünden steigert sich nun noch durch die mannigfachsten Gesichtspunkte, die man sich hier vor die Seele führte. Nur wer gerecht ist, erfüllt den Zweck seines Seins hienieden, sich durch seine Arbeit im Dienste Gottes die Vollkommenheit und damit das Anrecht auf das jenseitige Glück zu erwerben. Der Böse hat dies Anrecht verwirkt. Es steht dem Menschen nicht an, zu entscheiden, dass er zu den Guten gehört. Er darf sich höchstens zu den „Mittleren" rechnen[145], bei denen das Gute und das Böse sich die Wage hält. Jede sündige Tat, die er übt, kann nun für sein endgültiges Verhältnis zu Gott entscheidend sein[146]. Man darf nicht vergessen, dass nach Ezechiel 18, 21—28 es festgewurzelte Ueberzeugung war, dass der Mensch nach dem letzten Stand, den er vor seinem Tode in seiner Stellung zu Gott einnimmt, beurteilt wird[147] und dass man sich jederzeit hinsichtlich der Abrechnung vor Gott als unmittelbar vor dem Tode stehend betrachten sollte[148]. Aber viel schwerer drückt noch die Verantwortung. Das Ziel der Welt, der Sinn der Schöpfung überhaupt ist, dass das Gute sich durchsetzt. Ist das Böse vorherrschend, so hat das fernere Dasein der Welt keinen Sinn. Da wiederum es jederzeit zweifelhaft sein kann, ob das Böse und Gute in der Welt nicht gerade im Gleichgewicht mit einander, so kann der Einzelne durch seine

Sünde den Ausschlag zur Vorherrschaft des Bösen und damit zur Verurteilung der Welt geben[149].

Ist hier in einem mehr übertragenen Sinne von den weittragenden Folgen, die die Schuld des Einzelnen für die Gesamtheit nach sich ziehen kann, die Rede, so fehlt es andererseits nicht an vielen Aussprüchen, die die Haftung der Gesamtheit für den Einzelnen sehr konkret nehmen und darum ihm die Schwere eines jeden Vergehens noch viel deutlicher vor Augen führen. „Ich wende mein Antlitz gegen diesen Mann und seine Familie“ heisst es Lev. 20, 5. Was hat die Familie begangen? Das will dich lehren, dass es keine Familie gibt, in der ein Zöllner ist, in der nicht alle Zöllner ... weil sie ihn zu schützen suchen[150]. Wegen eines falschen Schwurs, den ein Einzelner leistet, wird die Gesamtheit in Mitleidenschaft gezogen[151]. Israel gleicht einem Lamm. Wenn eins geschlagen wird, dann fühlen es alle, so Israel, wenn einer sündigt, dann spüren es alle[152]. Israel haftet in seiner Gesamtheit für die Sünden des Einzelnen[153]. Diese Haftung geht von dem Gedanken aus, dass das Volk in seiner Gesamtheit eine unteilbare Einheit ist: „Wäre von Israel auch nur Einer am Sinai abwesend gewesen, dann hätte sich die göttliche Herrlichkeit ihnen nicht offenbart“[154]. Vor allem liegt aber hier die Anschauung zu Grunde, dass das ganze Volk in allen seinen Gliedern vollkommen sein muss und jede Unvollkommenheit auch nur eines einzigen Gliedes sich an der Gesamtheit rächt. Dies auch der eigentliche Sinn der Gemeinbürgschaft, die in dem bekannten Satze ausgesprochen ist: כל ישראל ערבין זה בזה alle Israeliten bürgen für einander[155]. In schlichterer Form zeigt sich uns das Verantwortungsgefühl, wenn die Führer den Sünden ihrer Zeit nicht entgegentreten. Das Volk folgt seinen Führern: Hosea 4, 7 כרבם כן חטאו לי wird gedeutet כרבם: „was die Grossen tun, dem folgen die Zeitgenossen“[156]. Wer seinen Hausgenossen hat wehren können und es nicht getan, wird verantwortlich gemacht für das, was seine Hausgenossen begangen. Das gleiche gilt von dem, der den Bürgern seiner Stadt oder all seinen Zeitgenossen hätte wehren können[157]. Ja, der Sünder ist sogar verantwortlich für die früheren

Generationen, die er mit seiner Schuld belastet. Wenn Israel sündigt, spürt es Jakob in der Höhle Machpela[158]. Unser Stammvater Abraham starb vorzeitig um der Sünden Esau's willen[159]. Um der Sünden der Lebenden willen werden die Toten ausgegraben[160]. Bei dem Gesetze von dem Erschlagenen, der sich auf dem Felde findet und dessen Mörder nicht entdeckt wird, Dt. 21, 1—8, wird aus dem Satze: „Sühne für dein Volk Israel, das du aus dem Lande Aegypten erlöst hast" geschlossen, dass auch die toten Geschlechter der Vergebung bedürfen und dass des Mörders Sünde sich bis auf die Generation erstreckt, die einst aus Aegypten zog[161]. Niederdrückend wirkt ferner der Gedanke, dass mit dem Tode jede Möglichkeit dem Menschen genommen ist, seinen sündigen Zustand und damit das Los, das seiner jenseits wartet, zu bessern. Nur wer sich am Tage vor dem Sabbath bemüht, kann am Sabbath geniessen[162]. Diese Welt gleicht dem Festland und das Jenseits der See, wenn Einer sich nicht auf dem Festland gerichtet, was will er auf seiner Reise über das Meer essen[163]. Auch der Gerechte kann nach seinem Tode sich kein Verdienst mehr erwerben[164]. „Das Verdienst der Väter versagt hier. Man denke nicht: mein Vater war ja so fromm, ich finde Rettung um seinetwillen, mein Bruder war ein Gerechter, er wird mich retten[165]. „Der Vater kann den Sohn nicht erlösen[166]." Das hat sprichwörtlichen Charakter angenommen. Es widerspricht auch nicht der ebenso feststehenden Theorie von dem Verdienst der Väter. Wenn es gilt das Urteil, das den Sohn nach seinem Tode treffen soll, festzustellen, dann kann das vollkommene Leben und die gute Handlungsweise des Vaters nicht in Betracht kommen. Umgekehrt, sie belastet ihn noch mit einer grösseren Verantwortung, da er trotz des Beispiels und des Einflusses des Vaters so entartet ist.

Und ferner: Wenn auch, wie oben erwähnt, der Gesamtzustand des schuldigen und des vor Gott Gnade findenden Menschen nach dem Ueberschuss des Bösen oder Guten, das er getan, beurteilt wird*) so lautet doch ein gewichtiger Satz:

*) Auf die Angriffe, die diese Art der Beurteilung erfahren, kommen wir später zurück.

אין מחליפין לעולם לא זכות בחובה ולא חובה בזכות es wird nicht die verdienstliche Tat gegen die schuldige und nicht die schuldige gegen die verdienstliche umgetauscht[167] und der noch gewichtigere: כל האומר הקב"ה וותרן יותרו חייו. Wer da sagt, dass der Heilige g. s. E. nachsichtig ist, dessen Leben sei preisgegeben[168]. Wie denn überhaupt das Bewusstsein von der Schwere eines jeden Vergehens sehr lebendig war. Wir sahen schon oben[169], dass auch scheinbar unerhebliche Sünden als eine Abart von Todsünden empfunden wurden. Aber man geht noch weiter: Da Gott als Vater und König der Menschen vorgestellt wird, da alles, Leib und Leben und was er sein Eigen nennt, von ihm stammt, da er durch seine Thora und seine Propheten gekündet hat, was der Mensch tun oder meiden soll, so ist ja jede Schuld eine Empörung gegen Gott den König, eine Kränkung des Vaters, ein Abwerfen des Joches, eine Ursache, dass die göttliche Herrlichkeit sich von der Erde entfernt[170]. So gipfelt das sich schwer auf die Seele legende Sündenbewusstsein in der Erkenntnis: Gott ist langmütig, aber er treibt seine Schuld ein[171]. Denn riesengross steht vor dem Sündigen die Tatsache der unerschütterlichen Gerechtigkeit Gottes. Nimmt es doch Gott gerade mit seinen Frommen haarfein genau[172]. Darum das Bangen vor dem Gericht, vor dem auch ein Führer wie R. Jochanan ben Sakkai auf seinem Sterbebette sich nicht frei weiss[173].

---

b) Die der Hoffnungslosigkeit entgegenwirkenden Faktoren im Sündenbewusstsein.

Der für das Sündenbewusstsein bestimmende Grundgedanke, dass der Mensch von Anfang an mit der Sünde nicht belastet ist, gibt bei all der Grösse des Verantwortungsgefühls, das mit diesem Gedanken verbunden ist, der Seele gewissermassen eine ungewöhnliche Stärke des Auftriebs. Die Seele, die Gott dem Menschen gegeben hat, ist rein[174], er gebe sie ihm so rein zurück, wie er sie empfangen hat[175], sie gleicht in ihrer ungetrübten Klarheit der Flamme des Lichtes[176]. Sie ist zwar mit dem Körper verbunden aber als ihn umfassend und durchdringend, leitend und beherrschend[177]. So sehr das in der Agada wirksame

dichterische Moment der Personifizierung und die Gestalt des שטן im Buche Hiob auch dazu geführt, den bösen Trieb mit den Gestalten der Dämonologie in Verbindung zu bringen und ihm das Unheimliche, Unentrinnbare, den Menschen in allen Lebenslagen Gefährdende zu verleihen, so sehr ausschlaggebend erscheint doch andererseits im religiösen Bewusstsein die ursprüngliche Vorstellung, dass der Jezer hara eigentlich nichts anderes ist als eben der böse Trieb, das Widerspiel des guten Triebes, mit ihm zusammen nur der Ausdruck für den Widerstreit der Motive, die jedem menschlichen Entschluss vorausgehen. Er ist eben so gut eine Schöpfung Gottes, wie der gute Trieb[178]; denn er ist letzten Endes nur die psychische Begleiterscheinung der mit der Erschaffung des Menschen, dieses Mittelwesens zwischen Tier und Engel[179], gegebenen irdischen Bedürfnisse[180], ja der Fortschritt des Einzelnen und der Gesamtheit ist ohne ihm undenkbar, so dass er als die Vollendung der Schöpfung angesehen werden kann[181]. Schon dass er oft mit dem Herzen identifiziert wird[182], zeigt, dass er an sich nicht verderbt ist, dass er eben nur die Bezeichnung für bestimmte Leidenschaften ist, die an sich auch in den Dienst Gottes gestellt werden können[183]. Grundanschauung bleibt immer, dass der Mensch den bösen Trieb zu überwinden vermag, nur dass der eine sich für das Gute, der andere für das Böse entscheidet[184]. Entlastend wirkt auch, dass Gott ja oft die Gelegenheit zur Sünde bietet etwa durch übermässigen Reichtum, den er dem Menschen verleiht[185], dass Er es schliesslich selbst ist, der den bösen Trieb in den Menschen gelegt hat[186]. Das macht Kain geltend[187], Hiob[188]; und Mosche[189] und Elijahu[190] für Israel. Gott hilft auch dem, der nur den guten Willen mitbringt, den rechten Weg zu gehen. Wenn auch der Wille frei bleibt, ja G. demjenigen, der durchaus das Böse will, die Gelegenheit dazu gibt: „auf dem Wege, den der Mensch zu gehen entschlossen ist, auf dem führt man ihn[191], so ist doch die Unterstützung, die dem zu Teil wird, der den Weg zur Reinheit wählt, stärker als für den, der sich zur Unreinheit wendet[192]. Wie sehr der Weg zum Bösen erschwert wird, malt eine Schilderung, die in ihrer Eindringlichkeit kaum überboten werden kann: „Zu dem

bösen Wege führen vier Tore, und für jedes Tor sind sieben Wächter bestellt, vier drinnen und drei von aussen. Die draussen sind Engel der Barmherzigkeit. Und wenn der Mensch im Begriff ist, durch das erste Tor zu schreiten, dann treten ihm die Engel der Barmherzigkeit zuerst entgegen und sagen zu ihm: „Warum willst du in das Feuer gehen, unter die Verruchten und die Kohlen. Höre auf uns und tue Busse!“... Wenn er an das zweite Tor kommt, dann sagen sie zu ihm: „Sieh, du bist bereits durch das erste Tor geschritten, geh nicht durch das zweite! Warum willst du der göttlichen Tora den Rücken wenden, dass man dich einen Unreinen nennt und dich flieht?“ Wenn er an das dritte Tor kommt, dann rufen sie ihm zu: „Du hast auch das zweite Tor hinter dir, warum willst du in das dritte?... Warum willst du aus dem Buche des Lebens ausgelöscht werden, höre auf uns, kehre um!“ Erreicht er das vierte Tor, dann sagen sie: „Du bist auch durch das dritte gegangen, geh nicht in das vierte! Du hast nicht gehört, deine Schritte bisher nicht gehemmt, der Heilige, gelobt sei Er, vergibt die Sünden und verzeiht und spricht an jedem Tage: Kehret um, abtrünnige Kinder“. Hört er auf sie, gut! Wenn nicht, dann wehe ihm und seinem Schicksal[193].

Vor allem aber sind ja die Mittel, die Gott an die Hand gegeben hat, dem bösen Triebe zu begegnen eine grosse Zahl. Thorastudium und Liebeswerke[194], der Gedanke an den niedrigen Ursprung des Menschen und an den Tod[195], Mittel der Askese[196], ja auch der die geistige Beschäftigung begleitende Frohsinn[197]. Ueberhaupt kann und soll man daher ihm mit den Mitteln rechter Seelenkunde beikommen. Wohl gilt es, den Jezer hara leidenschaftlich zu bekämpfen[198], aber ebenso nützlich ist es, sich gewissermassen freundschaftlich mit ihm auseinanderzusetzen „mit der Linken ihn zurückzustossen und mit der Rechten ihn zu sich zurückzuführen“[199]; „wenn du feurige Kohlen auf sein Haupt häufst, ihn, wenn er auf dich trifft, ins Lehrhaus mitnimmst[200] ihn mit Torastudium unschädlich machst, dann wird Gott ihn dir zum Freunde machen[201].

Ist man aber der Sünde anheimgefallen, **so braucht man**

darum wahrlich nicht zu verzweifeln. Unerschöpflich ist der Midrasch zu zeigen, wie Gott in Seiner Allgüte auch dem Sünder nahe ist. Freut sich denn Gott über den Untergang des Frevlers[202]? Gott empfindet vielmehr Schmerz selbst über den Tod dessen, der die schwerste Sünde begangen hat[203]. Er will ja nur, dass die Sünden, nicht aber dass die Sünder von der Erde schwinden[204]. Ueber die Frevler in Jsrael hat das Feuer des Gehinom keine Gewalt[205]. Ist doch auch immer zu unterscheiden zwischen ganz ausgemachten, vollendeten Bösewichtern und gewöhnlichen Sündern[206]. Gott richtet den Menschen auch nur nach dem Gesamtstand seines Wesens, wie er zur Zeit vorliegt[207]. Gott freut sich ja, wenn Er besiegt wird, wenn Er das über die Sünder verhängte Verderben zurücknehmen kann[208]. Wälzet nur eure Sünden auf mich, Ich will sie tragen[209]. Das Galuth ist verhängt ob der begangenen Sünden und währt fort um der dauernd weiter sich fortsetzenden Sünden. Aber wie klagt auch Gott um das Schicksal der von seinem Angesicht verbannten, sündigen Kinder[210]. Welch beruhigendes Bewusstsein in aller Sündennot, dass Gott seinem sündigen Volke so nahe ist, dass eine enge Schicksalsgemeinschaft sie verbindet. Es ist schwer auszudenken[211], aber es ist so, dass Gott mit Israel zusammen in der Not[212], und aus vielen Schriftstellen ist herauszulesen, dass, wenn der Verwüster über Jsrael, er s. v. v. auch über Gott gekommen[213], dass Gott bittet, man möge auch über Ihn Klage erheben, dass Er gar keine Kraft mehr habe, zu klagen[214]. Ist ja Gott überall mit Israel in der Verbannung[215]. Ist Er ja geradezu das Herz Israels[216].

Das Erbarmen Gottes ist grenzenlos und daher das Vertrauen auf ihn nur allzu berechtigt. Man vergleiche zu den Psalmversen, in denen dies Vertrauen in allen Variationen zum Ausdruck kommt, die entsprechenden Vertiefungen, Erweiterungen, Ausschmückungen unserer Agadisten. Gegenüber dem so oft angeführten Verhalten R. Jochanan ben Sakkais auf seinem Sterbebette[217] sei verwiesen auf die drei Weisen, die von der Welt mit Bibelversen schieden, in denen das Vertrauen auf Gott zum Ausdruck kommt[218]. Selbst wenn das scharfe Schwert auf

dem Halse des Menschen liegt, verzweifle er nicht an der Barmherzigkeit Gottes[219]. „Unser Vater im Himmel“ diese innige Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, der Bibel entnommen und in talmudischer Zeit immer mehr in Gebrauch gekommen, sagt alles[220]. Das Vertrauen zu Gott, das hebt auch über manches hinweg. Die Generationen während des Bestandes des ersten Tempels waren sicher grosse Frevler, aber sie setzten ihr Vertrauen auf Gott[221]. Man sage nicht: ich habe gesündigt, jetzt gibt es für mich keine Wiederherstellung mehr, sondern man vertraue auf Gott. הכל בקווי[222] — הכל בזכות הבטחה[223] alles durch das Hoffen, alles um des Vertrauens willen, das ist das Leitwort.

Freilich, ist Gott „unser Vater im Himmel“, dann züchtigt er auch den Menschen wie der Vater seinen Sohn. (Dt. 8, 5; Ps. 94, 12). Darum muss, dies Bibelwort ist für Talmud- und Midraschwort massgebend, die Strafe der Sünde folgen. Und auch inbezug auf den Charakter der Strafen, die Stufenfolge je nach der Schwere der Sünden, hat sich das Thora- und Prophetenwort deutlich genug ausgesprochen. Die Furcht aber vor der Strafe, wenn sie hienieden vollzogen wird, braucht den Sünder nicht so zu schrecken. Ist doch eben in der Strafe ein Hauptmittel zur Sühne gegeben. Die Leiden „zerreiben“ förmlich die Sünden des Menschen[224], sie sühnen mehr als die Opfer[225]. Da es durchgehende Ueberzeugung ist, dass wer hienieden seine[226] Leiden abgebüsst, desto sicherer des jenseitigen Glückes sein kann, ja dass, während dem Frevler im Diesseits Glück zu Teil wird, um ihn hier abzufinden, dem Frommen Leid zugeschickt wird, um ihn eines desto grösseren Glückes im Jenseits teilhaftig werden zu lassen[227], so ist eine Furcht vor den diesseitigen Strafen an sich unberechtigt. So freut sich der Fromme seiner Leiden[228]. Bietet ihm das Leid, das er von Gott erfährt, doch die Gelegenheit zu einer Betätigung der religiösen Gesinnung, die für das religiöse Bewusstsein im Judentum von geradezu beherrschender Bedeutung ist, zu צדוק הדין: das Urteil, dass Gott in seinen Schicksalsschlägen über den Menschen vollstreckt, als gerecht anzuerkennen[229]. Nicht allein, dass es Pflicht ist, Gott

auch für das Leid, das Er einem zuschickt, zu danken[230], es soll auch in völliger liebender Hingebung an Gott[231], in Freude geschehen[232]. Ist es doch religiöses Sprichwort: Alles was Gott getan, hat er zum Guten getan[233]. „Von Liebe und Recht will ich singen" (Ps. 101, 1) Uebst du mit mir Liebe, dann will ich singen, gehst du mit mir ins Gericht, dann will ich singen; in jedem Fall will ich dich lobpreisen[234]. Auch die Sünder verhalten sich nicht anders: Bei dem auf Erden üblichen Gericht wird dem Verbrecher, der zur Richtstätte geführt wird, ein Knebel in den Mund gesteckt, um zu verhindern, dass er gegen den König Lästerungen ausstösst; doch bei Deinem Gericht herrscht Schweigen, ja die Verurteilten üben צדוק הדין und sagen: So ist es gut, wie Du gerichtet, gut, wie Du freigesprochen, gut wie Du verurteilt hast[235].

Die Leiden sind nur e i n Mittel, dessen der Sünder sich freuen kann zur Sühne seiner Sünde. Eine ausführliche Zusammenstellung dieser Mittel ist im Talmudtraktat über den Versöhnungstag gegeben[236]. Wenn auch in der eigentlich talmudischen Zeit der Tempel- und Opferdienst ausser Kraft gesetzt war, so vertreten doch die Gebete[237] und die Beschäftigung mit den Opferbestimmungen[238], die hingebende Versenkung in die Gedanken, die ihnen zu Grunde liegen, ihre Stelle; und viele gottesdienstliche Uebungen[239], besonders werktätiger Menschenliebe[240], manche Leiden, die man erfahren[241], gelten gewissermassen als geistige Darbringungen der Opfer. Die sühnende Kraft des Opfers ist freilich nach der Art der Opfer verschieden, aber in irgendeiner Form sühnen sie alle und für eine grosse Zahl aller möglichen Vergehen; von leichtesten Verirrungen des Herzens bis zur schweren Tatsünde.

Auf die sichere Hoffnung, dass mit dem Tode[242] jede Schuld gesühnt, auf die gewaltige Bedeutung des Versöhnungstages[243], auf die sühnende Wirkung des Thorastudiums[244], der Liebeswerke[245], mancher Institutionen[246] sei nur kurz hingewiesen. Aber die grösste Hoffnung und ein immer wirkendes Mittel gegen jeden Ansturm einer verzweifelten Stimmung hat der Sündige in der תשובה, in der von Gott gesetzten Möglichkeit jederzeit zu Gott

zurückkehren zu können und dadurch Verzeihung zu erlangen. Wir müssen hier, obwohl es uns widerstrebt, bereits Gebrachtes in extenso noch einmal wiederzugeben[247], diesen grundlegenden Midrasch und seine Bedeutung ausführlicher bringen: „„Man fragte die Weisheit; „Was ist die Busse des Sünders?“ Die Weisheit antwortete; „Das Unglück verfolgt die Sünder“ (Prov. 13, 21). Man fragte die Propheten, sie antworteten: „Die Seele die gesündigt, muss sterben! (Ez. 18, 4). Man fragte die Thora, und sie antwortete: „Er bringe ein Schuldopfer, und es sei ihm vergeben“, (Lev. 1, 4). Da fragte man den Heiligen, gelobt sei Er, und Er gab die Antwort; „Er bereue und es sei ihm vergeben“ “[248]. Alle Vertreter der göttlichen Lehre, die hier zu Worte kommen, stellen Forderungen, die doch immerhin für den Sünder drückend sind. „Die Weisheit“, der natürliche Verstand und die Erfahrung sagt uns, dass jede Busse, die uns die Sünde gebracht, mit Leiden gebüsst werden muss. Die Propheten aber, die an das Verhältnis des Menschen zu Gott die höchsten Anforderungen stellen, sehen in jeglichem Abfall von Gott, den die Sünde involviert, ein todeswürdiges Verbrechen, das eben nur im Tod seine Sühne findet. Das Gesetz der Thora gibt das Mittel an die Hand, in dem stellvertretenden Opfer, das mit der entsprechenden Gesinnung, der völligen Hingabe an Gott dargebracht wird, sich vom Tode zu lösen, Gott aber in seiner Allgüte begnügt sich dort, wo das von ihm vorgeschriebene Opfer nicht Anwendung findet oder finden kann, mit der rein innerlichen Abwendung von der Sünde, wie sie in der Reue zu Tage tritt.

Unerschöpflich ist der Midrasch in Darstellungen, dass Gott diese Reue erleichtert[249], dass Er auch den schwersten Sündern die Gelegenheit zur Rückkehr gibt[250] Ja, es wird sogar, um die Bedeutung und unbedingte Kraft der תשובה einzuschärfen, die kühne Behauptung aufgestellt, dass David die Sünde des Ehebruchs begehen musste, um den folgenden Geschlechtern zu zeigen, dass die Rückkehr jedem Einzelnen die Versöhnung mit Gott bringt, und dass ebenso die Sünde des goldenen Kalbes, nur in die Erscheinung treten sollte, um zu beweisen, wie die Reue eine ganze Generation zu entsühnen vermag[251]. Und

zuletzt aber nicht als das Geringste das Bewusstsein, dass in dem Verdienst der Väter, in dem der frommen Zeitgenossen und in dem der frommen Nachkommen Hilfsmittel gegeben sind, die Folgen begangener Sünden abzuschwächen[252].

II.
Die Wertung der Quellenaussagen
a) Ueber die Methode in der Behandlung des talmudisch-midraschischen Quellenmaterials.

Bevor wir auf die Wertung dieser Quellenaussagen eingehen, müssen wir uns darüber klar werden, welche Bedeutung haben die erwähnten für die Feststellung des Tatbestandes, wiegt die eine nicht schwerer als die andere, hat sich der Verf. nicht bei der Auswahl von vornherein von besonderen Gesichtspunkten leiten lassen? Denn nur einen Bruchteil der zahlreichen Aussprüche, die uns in Talmud und Midrasch über das Sündenbewusstsein begegnen, konnten wir geben. Hätten wir auch nur die im Obigen benutzten und sehr oft nur mit einem einzigen Wort angedeuteten Sentenzen und Erzählungen in extenso gebracht, so würden schon diese einen Band füllen. Vor allem ist aus dem vorliegenden Material der Seelenzustand der Alten und dieser in einer seiner feineren Regungen, im Sündenbewustsein zu rekonstruieren?

Eine Auseinandersetzung darüber ist aber gleichbedeutend mit der Frage: Ist aus den talmudischen Quellen überhaupt ein geschlossenes Bild über den religiösen Besitzstand des talmudischen Judentums zu gewinnen? Diese Frage wird bekanntlich von der christlichen Theologie bejaht. Aus dieser Einstellung heraus unternimmt sie es, in umfassenden Werken das Ganze der jüdischen Religion dieser Zeit zu beurteilen. Im Geiste des Christentums, wie es allmählich geworden, an dessen Wiege aber schon die griechischen Philosophen und die jüdisch-hellenistischen Denker standen, ist es, dass eigentlich nur die Religion als eine angemessene anzusehen ist, die formulierte Glaubens-

sätze besitzt. Eine jahrtausendlange Entwicklung hat diese Einstellung noch verstärkt. Wird jene doch während des Bestehens des Christentums im wesentlichen charakterisiert durch die Geschichte seiner Dogmatik. Dieser Masstab wird nun auch an das Judentum angelegt. Systematisierung auch dort, wo das Material sich dieser widersetzt[253] oder geringere Einschätzung des religiösen Besitzstandes, wenn eine Systematisierung nicht gelingt[254]. Es ist gegen diese Einstellung schon viel geschrieben worden[255]. Wir setzen die Gegenargumente als bekannt voraus. Als wesentlichstes sei nur in Kürze hervorgehoben: Die Nichtformulierung eines Bekenntnisses, die nichtsystematische Behandlung religiöser Fragen ist kein Beweis dafür, dass der Inhalt solcher Glaubenssätze zum mindesten gefühlsmässig weniger kräftig in den Seelen der Glaubensgemeinschaft pulsiert[256]. Sodann: es ist eine fremde Welt für die christlichen Beurteiler. Selbst unter der Voraussetzung, dass die Lektüre der talmudisch-midraschischen Literatur im Original ihnen gar keine Schwierigkeit macht, erschliesst sich das Verständnis für den eigentlichen Sinn der Sentenzen und Erzählungen nur dem, der in diesen Quellen l e b t, dem sie durch Vertrautheit von frühester Kindheit an und durch stete Beschäftigung mit ihnen in ihren immer wiederkehrenden Gedanken, gleichsam in ihrer Gesamtheit gegenwärtig sind, der darum in ihren G e i s t einzudringen vermag und dem zugleich der G e i s t der H a l a c h a nicht fremd ist. Ferner: die Beschaffenheit des Quellenmaterials. Bald selbständige Sentenz, bald exegetische Erklärung, allegorische Deutung oder blosse Anlehnung an das Schriftwort, bald Erzählung, Fabel, Parabel, aus dem Munde unzähliger in ihrer Individualität verschiedener Persönlichkeiten, ohne dass festzustellen, ob dieser Ausspruch im Jugend-, Mannes- oder Greisenalter gesprochen, in welcher Stimmung, in welchem Zusammenhang, in einer Literatur verstreut, die sich über eine Anzahl von Jahrhunderten erstreckt. Das alles erschwert ungemein die Konstruierung eines Systems unter Benutzung dieses Quellenmaterials. Und endlich: Da das System oder auch nur eine zusammenhängende Darstellung eines

Einzelkomplexes religiöser Fragen nicht vorliegt, die Systematisierung also einzig und allein die Arbeit des Beurteilers ist, muss da nicht dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet sein?

Das muss freilich auch von den jüdischen Autoren gelten. Unantastbar sind die von ihnen beigebrachten Widerlegungen mancher Behauptungen christlicher Theologen, da sie zumeist mit einem erdrückenden Material die Unrichtigkeit jener auf Einzelsätzen oder falschem Verständnis gegründeter Konstruktionen nachweisen können. Welche Sicherheit ist aber dafür gegeben, dass sie nicht auch ihrerseits, da sie aus dem vorliegenden Material wählen und es werten, von einem durch die allgemeine Einstellung beeinflussten Subjektivismus sich leiten lassen?

Ferner: auch wir, denen die Quellen lebendig sprudeln, die wir daher eine ganz andere Fähigkeit mitbringen, das Material zu vergleichen und zu sichten, sehen uns ausser Stande, aus manchen Aussprüchen den rechten Gewinn zu ziehen. Schechter[257] bringt dafür ein klassisches Beispiel: „Zwei und einhalb Jahr stritt die Schule Schammai's mit der Hillel's über die Frage, ob es für den Menschen besser wäre, er wäre nie geboren. Die Entscheidung fiel in dem Sinne, dass, nachdem der Mensch nun einmal geboren wäre, er seine Handlungen untersuchen müsse“[258]. Wie der Streit geführt wurde, ob auf metaphysischer Grundlage, ob durch empirische Beweise, ob durch Auslegung der Bibel, darüber hören wir kein Wort. Es wird nicht einmal berichtet, welche Schule die eine, welche die andere Ansicht vertreten hat. So tappen wir über die Stellungnahme der beiden Schulen zu einer einschneidenden religiösen Frage völlig im Dunklen.

Ein anderes Beispiel: Von Schammai, dem aufbrausenden und strengen, haben wir die Lebensmaxime: „Empfange jeden Menschen mit freundlichem Angesicht“. Vgl. L. Lazarus a. a. O. Seite 10f. über die Stellung Schammai's in sittengesetzlicher Beziehung. Der Ausweg, dass Schammai gerade, weil sein Temperament mit ihm durchging, sich selbst diese Maxime zur Richtschnur seines Handelns aufgegeben habe, ist doch als allgemeines methodologisches Prinzip kaum brauchbar. Wir wenden uns mit Recht gegen die Methode, halachische Sätze aus dem Charakter der Persönlichkeit abzuleiten. Gegen alle diese Versuche, die auch von jüdischer

Seite unternommen werden, hat S. R. Hirsch in seinen 12 Artikeln gegen Grätz (Hirsch's Jeschurun Band II—IV) das entscheidende Wort gesprochen. Aber das Gleiche muss auch von der Agada gelten.

Völlig abwegig ist es freilich, wenn Köberle a. a. O. Seite 405 f., 481, 496, 498, es so darstellt, als ob ein sehr beträchtlicher Teil der Agada überhaupt nicht ernst zu nehmen, weil es sich sehr oft um Tüfteleien, um gesuchte Spielereien usw. handelte.

Dass manches uns fremdartig erscheint, manches hyperbolisch, manches allegorisch zu nehmen, manches auf fremde Einflüsse zurückgeht, das darf uns nicht zu dem Urteil bringen, dass den Agadisten selbst ihre Aussprüche nicht von ernstester Bedeutung waren. (Vgl. auch Joel „Blicke in die Religionsgeschichte" I. S. 50 ff.). Dafür spricht, von allem andern abgesehen, die Feierlichkeit, mit der oft die Sentenzen und Erzählungen eingeleitet werden. Es ist überhaupt keine Frage, dass Unzähliges, das unter bestimmten Namen überliefert ist, auf ältestes Traditionsgut zurückgeht, dass daher, genau so wie in der Halacha der Inhalt vieler Entscheidungen seit undenklichen Zeiten feststand oder Gegenstand der Kontroverse war, die scheinbare Ableitung aus der Schrift nur אסמכתא ist, so auch in der Agada für uns ein sehr grosser Teil des Befremdlichen schwindet, wenn wir uns vor Augen halten, dass die Art der exegetischen Ableitung, in welcher Form sie auch auftreten mag, nur Anlehnung eines Gedankens ist, der dem Autor vorher feststand, sei es durch die eigene Geistesarbeit oder durch Ueberlieferung. So erfordert jeder agadistische Ausspruch an sich die ernsteste Beachtung. Und wenn über eine Frage, die noch dazu verhältnismässig eng umgrenzt ist, eine schier unübersehbare Anzahl von Aussprüchen vorhanden ist, wie etwa über „das Verdienst der Väter", so mag der Versuch wohl gelingen, verschiedene Richtungen bei den Tanaim und Amoraim zu unterscheiden und ihre Stellungnahme schärfer zu präcisieren, wie das in dem obenerwähnten Buche von A. Marmorstein The Doctrine of Merits usw. geschehen. Obwohl uns auch hier manches als Hypothese erscheint, worauf in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden kann. — Wogegen wir uns nur wehren zu müssen glauben, ist, dass man aus einzelnen oder wenigen Aussprüchen, deren Entstehungszeit wir nicht kennen, von denen wir nicht wissen, in welchem Zusammenhang sie ausgesprochen, die eine relative Bedeutung haben können, (in viel höherem Masse noch als das S. Kaatz für die Bibel in seinem „das Wesen des israelitischen Prophetismus" nachgewiesen) usw. dass man daraus auf die absolute Gültigkeit des Gesagten schliessen könne und darauf ein System von Anschauungen gründet. Nur wenn wir unsrerseits an diesem Prinzip festhalten, haben wir das Recht, uns gegen die subjektive Benutzung der Quellen der anderen Seite zu wenden.

So hat Bousset a. a. O. 494 Anm. 1 gegenüber Güdemann Recht, wenn er sagt, es wäre vom Standpunkt der Apologie des Judentums kein glücklicher

Einfall, wenn dieser gegenüber Bousset's Charakterisierung der Religion des Judentums als der der Praxis und des Handelns, auf Kidduschin 40 b: „Das Forschen in der Tora ist von grösserem Wert als das religiöse Handeln" und Peah I, 1 „das Forschen in der Tora geht über alles" hinweise. Wenn aber Bousset hinzufügt, das sei ein Beleg dafür, dass man mit dem System der dicta probantia aus Mischna und Talmud beweisen kann, was man will, so vergisst er, wie oft er selbst sich dessen schuldig gemacht.

Als Ursache unserer Hilflosigkeit auf diesem Gebiet auf den textkritisch mangelhaften Bestand unserer Texte hinzuweisen[259], ein Mangel, der demgemäss in absehbarer Zeit zu beheben wäre, halte ich nicht für überzeugend. So wichtig zweifellos für die Feststellung des wahren Sinnes einzelner Aussprüche die Heranziehung alter Handschriften ist[260], so sehr sich vielleicht auch das Gesamtbild einer Persönlichkeit dadurch zu verschieben vermag und so unbedingt nötig selbstverständlich aus den mannigfachsten Gründen die Herstellung eines wissenschaftlich gesicherten Textes ist, in den älteren Midraschim für manche Aufklärung hinsichtlich der Halacha, in allen für grammatische, lexikographische, historische, kulturgeschichtliche u. a. Untersuchungen, so glauben wir doch nicht, dass dadurch völlig neue Bahnen für eine Verwendungsfähigkeit in dem hier zur Frage stehenden Gebiete eröffnet würden. Es gibt zu denken, dass Bacher's standard work noch so wenig fruchtbar gemacht worden ist, in dem immerhin durch die Heranziehung aller Parallelstellen, durch Feststellung der richtigen Lesarten mit Benutzung der oft scharfsinnigen Anmerkungen der verschiedenen Herausgeber der Midraschim, den aufschlussreichen Bemerkungen der Kommentatoren der beiden Talmude wie der zahlreichen Historiker, Literarhistoriker und Lexikographen, durch die Zuweisung mancher in ihrer Autorschaft zweifelhaften Stellen an ihre wahrscheinlichen Urheber, eine in mannigfacher Beziehung bedeutsame Vorarbeit geleistet worden ist. Und würde es Einer wagen, auf Grund der von Bacher gegebenen Charakteristik der Talmudweisen die anonyme Agada bestimmten Autoren zuzuweisen?

Zur Illustrierung nur ein Beispiel. Bacher hat in seiner Agada der Tannaiten II. Baud ein Kapitel Rabbi Jehuda und R. Nechemja. Er sagt

darüber (S. 227): „Als einer der interessantesten Denkmäler tannaitischer Agada und dabei als das am vollständigsten erhaltene Specimen agadischer Kontroversen verdienen die Kontroversen J.'s und N.' jedenfalls ausführlichere Darstellung. Aus ihnen allein könnte man wie an einem Durchschnitte die Methode und den Geist der agadischen Schrifterklärung jener Zeit beobachten." Man sollte nun meinen, dass bei der ausserordentlich grossen Zahl dieser Kontroversen, in Genesis Rabba allein sind es mehr als 50, doch an jedem der beiden Tannaiten eine charakteristische Art der Schriftauslegung zu erkennen wäre. Das ist jedoch durchaus nicht der Fall. Man kommt zu dem gleichen Resultat, wenn man nach verschiedenen Gesichtspunkten die Aussprüche der beiden Tannaim beurteilt. Da, wenn wir die einzelnen Kontroversen nach ihren Quellen angeben würden, die Kontrolle dem Leser bei der grossen Zahl zu mühsam wäre, so geben wir die Stellen nach Bacher an, nach Seitenzahl und Anmerkung. Legen wir den Masstab an, wer bevorzugt die Exegese des schlichten Wortsinnes, wer die eines ferner liegenden דרש, so ist in 238 2 R. Jehuda derjenige, der mehr die Exegese על פי משמ, R. Nechemja derjenige, der mehr eine sich vom Wortsinn entfernende annimmt. Zu Gen. 24, 1 „Gott hatte Abraham mit allem gesegnet", sagt R. Jehuda: damit ist angedeutet, dass Gott ihm auch eine Tochter geschenkt. R. Nech.: damit ist gerade angedeutet, dass Er ihm keine Tochter geschenkt (Gen. R. 59, 17). Und ebenso in den Stellen: 239 1, 239 3, 240 3, 241 2, 243 3, 244 6, 245 1, 247 2, 248 2, 248 5, 250 4, 251 3, 251 5, 252 3, 252 5, 252 6, 252 7, 253 2, 255 1, 256 6, 257 1, 257 4, 258 2, 259 3, 260 2, 260 4, 261 1, 261 4, 266 1, 267 3, 269 1, 270 3, 273 2. Das entgegengesetzte ist der Fall in der Stelle 238 3. Zu Gen. 25 1: „Und Abraham nahm ferner eine Frau mit Namen Ketura" bemerkt R. Jehuda: das war Hagar. R. Nechemja: aber diese Frau wird doch ausdrücklich Ketura genannt. Ebenso in den Stellen: 240 4, 241 3, 241 4, 242 2, 242 5, 244 4, 246 4, 247 1, 247 3, 247 5, 249 4, 249 5, 250 2, 251 1, 251 3, 252 1, 252 2, 252 4, 253 1, 255 4, 256 1, 258 1, 259 4, 261 5, 261 6, 270 2. Bei mehr als 50 Stellen wiederum folgen beide Erklärer der gleichen Art der exegetischen Behandlung, und die Kontroverse bezieht sich nur auf den Inhalt der Deutung, sodass man schwer, oft garnicht entscheiden kann, welche von den beiden Deutungen dem einfachen Wortsinn entspricht. So 239, 4 zu Ex. 7, 24 (Ex. R. 9, 11): Rabbi Jehuda sagt, da die Aegypter „in der Umgebung des Nils" nach Trinkwasser gruben, ist ersichtlich, dass von der Verwandlung in Blut nur die Wasser des Nils selbst betroffen wurden. Darauf R. Nechemja: nein, auch das Wasser unterhalb des Bodens, wie überhaupt alles Wasser Aegyptens wurden von der Plage betroffen. Darauf R. Jehuda: wie verstehe ich dann, dass die Aegypter dennoch rings um den Nil nach Trinkwasser gruben? R. Nechemja: sie glaubten, dass nur jenes Wasser zu Blut würde, das ihren Blicken entzogen war (für R. Jehuda spricht: V. 17, 20 und 24, für R. Nechemja V. 19. Doch vgl. Abarbanel). Das gleiche gilt von den Stellen 239 5, 240 2, 241 3, 242 2 und von noch ca. 50

Stellen. Wir sehen: trotz des ungewöhnlich grossen Materials ist es unmöglich, hier irgend etwas Entscheidendes über den Charakter der Exegese des Einen oder des Anderen inbezug auf diesen Gesichtspunkt zu sagen. Oder soll man den Versuch machen, die beiden Tanaim etwa nach dem Kriterium zu charakterisieren, wer zu einer mehr rationalistischen Deutung neigt, wer mehr zu einer das Wunder betonenden und steigernden? 241 4: R. Jehuda behauptet, dass die Wasser der Flut, die nach Gen. 7, 20 fünfzehn Ellen hoch standen, sowohl über den Bergen als auch in der Ebene fünfzehn Ellen hoch standen (auf Grund eines Wunders) während R. Nechemja erklärt, dass sie in der Ebene je nach der Lage dieser Ebene hoch standen und nur gesagt sein soll, dass die gesamte Höhe des Wassers 15 Ellen über den Bergen war (vgl. Theodor Ber. Rabb. מנחת יהודה z. St.) — 260 5 erklärt R. Jehuda die Stelle I Kön 17, 6 in der von Elijahu berichtet wird: והערבים מביאין לו לחם ובשר, dass Einwohner einer Stadt namens Arbe ihm Nahrung brachten, während R. Nech. sagt, es seien wirklich Raben gewesen (Gen. R. 33, 5) — 270 3: Die Erde tat (nach Nu. 16, 32) ihren Mund auf, um Korach und seinen Anhang zu verschlingen. Nach R. Jeh. taten sich eine Reihe von Oeffnungen auf. R. Nech. meint, da die Schrift nur von einem Mund spricht, nur ein einziger Trichter sei entstanden, der sich fortwälzte und dem zu Verschlingenden nachging. Wenn hier so R. Jehuda gegenüber R. Nech. mehr als Rationalist erscheint, so kann man dem die Stellen 241 4, 244 6, 253 1 entgegenhalten, wo R. Nechemja die mehr rationalistische Erklärung gibt.

In gleicher Weise kommen wir zu einem non liquet, wenn wir charakterisieren wollten nach dem Gesichtspunkt der Tiefe der Erklärung, dem Masstab, welche der Erklärungen unserem ethischen Empfinden näher kommt, welche Anschauung uns mehr einleuchtet usw. Demnach erscheint jeder Versuch, aus einem Ausspruch oder einzelner eines Autors ein Kriterium für die Zuweisung eines anderen den gleichen Gegenstand behandelnden Ausspruchs an den gleichen Autor zu gewinnen, gewagt. Bacher bringt 269 1 die Kontroverse zu Gen. 3, 22. R. Jeh. meint, Gott verstiess den Adam aus dem Paradiese, aber nur in dieser Welt, nicht aber für die kommende Welt. Dagegen R. Nechemja: Adam wurde aus dem Paradiese sowohl für diese als für die kommende Welt verstossen. Dazu bemerkt Bacher in der Anmerkung: So nach Jalk. zu Ps. 17, 15; in Gen. R. 21, 7 hat Jeh. die Ansicht Nech. und umgekehrt Aber die strengere Ansicht über Adam passt eher zu Nech.“ Warum?! Weil in einer einzigen anderen Kontroverse — eine andere findet sich darüber nicht, ebensowenig ein anderer selbständiger Ausspruch R. Nech. — R. Jeh. sagt, Adam wurde einer Erhöhung würdig erachtet und R. Nech. bemerkt: nicht um seiner selbt willen wurde ihm die Auszeichnung zu Teil, sondern im Hinblick auf den von ihm abstammenden Abraham? Oder etwa, weil R. Nech. an sich strenger in der Beurteilung der biblischen Gestalten ist. Bei Noach hat 269 4 (dem bekannten

(תמים היה בדורותיו) gerade R. Jehuda die strengere, R. Nech. die mildere Beurteilung. Ebenso 269 5 zu Gen. 9, 8.

Es ist unmöglich, das hier noch an dem Beispiel grosser Diskussionssammlungen anderer Tanaiten und Amoräer zu belegen. Bacher bringt Agada der Tanaiten B. I 2. Aufl. S 196—211 die Kontroversen zwischen R. Josua ben Chananja und R Ele azar aus Modiim und unterscheidet zwischen der Exegese des bibelkundigen Josua, der in der Regel den einfachen Wortsinn, die historische Auffassung des Inhalts vertritt, und der künstlicheren Textbehandlung Eleazars. Sicher ist daran Wahres. Aber dass es auch zuweilen umgekehrt ist, gesteht Bacher selbst zu. Aus den Kontroversen zwischen R. Eliezer b. Hyrkanos und R. Josua b. Chananja ergibt sich für den Charakter von der Exegese R. Josuas doch ein anderes Bild.

Müssen wir uns darum endgültig zu einem Agnostizismus bekennen? Der Weg zur Darstellung eines Systems der jüdischen Theologie im Zeitalter des Talmuds nach dem Muster der christlichen Darstellungen bleibt uns freilich verschlossen. Doch die Möglichkeit der Darlegung einer Grundvorstellung der talmudischen Periode über einzelne religiöse Inhalte scheint durchaus gegeben. Doch wie haben wir zu verfahren, um zur objektiven Wahrheit zu gelangen und dem scheinbar gerechten Vorwurf zu entgehen, dass „Rabbinen und Theologen dieses Wasser destilliert"[261], dass wir bei der Wertung und Benutzuug der Quellenaussagen uns vom subjektiven Ermessen leiten lassen, nur die in's Auge fallenden, dem neuzeitlichen und allgemein religiösen Empfinden entsprechenden Sätze herausheben und die Gegeninstanzen übersehen, wenn auch im besten Glauben, aber bestimmt durch die im Unterbewusstsein schlummernden Vorstellungen und Gefühlskomplexe?

Wenn festgestellt werden soll, was eigenes Gut eines alten Autors ist, welches der ursprüngliche Sinn der von ihm in mannigfachen und vieldeutigen Formen niedergelegten Anschauungen ist, dann versucht man, ihn literatur- und kulturgeschichtlich gewissermassen zu isolieren. In Betracht kommen zunächst nur Gedankengänge, die *vor* seiner Wirksamkeit nicht vertreten wurden. Sodann ist festzustellen, mit welchen Ideen seiner Zeit er vertraut sein konnte, welcherlei Berührungen mit diesen nach seinem Milieu, nach dem geistigen Verkehr, der zwischen den verschiedenen Ländern herrschte, ihm zuzutrauen sind und zuletzt

wie lässt sich das von ihm in allerlei oft einander scheinbar sich widersprechenden Ausführungen Gesagte zu einer Einheit zusammenfassen, was ist das Wesen seiner Persönlichkeit und seines Werkes. Analog gilt das Gleiche von den Geistesprodukten einer Gesamtheit. Nach dem, was wir an Mitteln besitzen, den geistigen Habitus der talmudischen Autoren festzustellen, nach der geschilderten Eigenart des Materials, scheint der angegebene Weg zu einem unantastbaren Wissen über die individuelle Anschauung einer jener Persönlichkeiten oder zu einem völlig objektiven Bild der Gesamtanschauung jener Zeit zu gelangen, wenig erfolgreich.

Vielleicht gibt es noch einen anderen Weg. Aus dem religiösen Besitzstand des gegenwärtigen Judentums den des talmudischen zu rekonstruieren. Es handelt sich ja für uns nicht darum, das letztere aus seiner Verbindung mit der Umgebung, mit seiner Vergangenheit herauszulösen, die Einflüsse aufzudecken und auszuscheiden, von denen es selbst beherrscht war, obwohl auch das für eine Feststellung des Wesenhaften von Bedeutung sein kann. Vielmehr wollen wir seinen religiösen Besitzstand klar umgrenzen, unbekümmert darum ob er auch mit Elementen, die von anders woher ihm zugekommen sind, vermischt ist, tief in das Seelenleben jener Männer eindringen und uns die Gewähr schaffen, dass wir die einzelnen Aussprüche auch richtig in einen einheitlichen Zusammenhang hineinstellen. Wie in der Psychologie die von wissenschaftlichen Prinzipien geleitete Selbstbeobachtung noch immer das sicherste Hilfsmittel zur Eruierung der Beschaffenheit der Seelentätigkeit bietet, so wäre die Selbstbeobachtung hinsichtlich des religiösen Seelenzustandes des gegenwärtigen Judentums — die Uebereinstimmung einer möglichst grossen Zahl von Individuen vorausgesetzt — der gegebene Ausgangspunkt um zu einer Klarstellung des religiösen Besitzstandes jener alten Zeit zu gelangen. Von Kulturperiode zu Kulturperiode aufsteigend müsste eine genaue Untersuchung darüber einsetzen, welche Elemente der gegenwärtigen religiösen Inhalte auf die der jeweiligen Kulturperiode spezifisch eigenen Anschauungen zurückgehen und welche unbeeinflusst aus der

Vergangenheit übernommen worden sind. Das, was unseren heutigen religiösen Besitzstand ausmacht, nach Abzug dessen, was wir als fremde Elemente erkennen, wäre dann zu vergleichen mit den Quellenmaterial des Talmuds. In dem Gemeinsamen hätten wir das Wesentliche der talmudischen Anschauung getroffen, wären sicher, den rechten Einblick in das religiöse Seelenleben jener Zeit gewonnen zu haben und dürften mit Recht behaupten, bei der Wahl und Hervorhebung der Aussprüche zwecks Darstellung der zu jener Zeit geltenden Anschauung und vorherrschenden religiösen Empfindens nicht einem subjektiven Ermessen gefolgt zu sein.

Die Schwierigkeit, die sich hier erhebt, wer soll denn das Subjekt dieser „Selbstbeobachtung" sein, wer Repräsentant des Gegenwartjudentums, das liberale, misnagdische oder chassidische, ist nur eine scheinbare. Das liberale wird hier willig ausscheiden. Die Zeiten, in denen die Meinung verherrschend war, es könnte nach der Methode Creizenachs und seiner Gesinnungsgenossen mit Erfolg der Versuch gemacht werden, Grundlehren des Reformjudentums als mit den Gedankengängen des Talmuds in Einklang befindlich hinzustellen, sind endgültig vorüber. Das liberale Judentum anerkennt in s e i n e m Judentum der Gegenwart den Endpunkt einer langen Entwicklung, der von dem des talmudischen recht weit abliegt. Es hat sich daher der Gedankenwelt des Talmuds und Midrasch mit Bewusstsein entfremdet. Seine gelehrten Vertreter sind wohl in der Lage, die einzelnen Etappen der Entwicklung von ihrem Standpunkt aus aufzuzeigen[262] und auch die Gedankenwelt des Talmuds scharf zu zeichnen. Doch s e i n e Auffassung kann in dem oben aufgeführten Sinne nicht Ausgangspunkt sein. Das misnagdische ist ebenso wie es für die Halacha, nicht zu geringst in der neueren Zeit, in einer immer schärfer und feiner ausgebildeten Methodik die Mittel gefunden, sich den Weg zum ursprünglichen Sinn der Gedankenarbeit des Talmuds zu erschliessen, auch für die Agada der besonnene und darum zuverlässigere Interpret der dort niedergelegten religiösen Lebens- und Weltanschauung. Das chassidische trägt freilich Sondergut

mit sich, aber dies ist in seiner Eigenart von dem talmudischen leicht loszulösen und ein bedenklicher Fehlerfaktor ist daher in der Benutzung seines jüdischen Seelenlebens hinsichtlich der im Sinne der obigen Ausführung erstrebten Feststellung nicht zu befürchten.

Für diejenigen Leser, denen diese Einteilung unbekannt ist, sei bemerkt: Innerhalb des Judentums gibt es natürlich unzählige Nüancen individueller Religiösität. An umfassenden Gruppen, die in tiefgehenden prinzipiellen Grundfragen auseinandergehen, sind zu unterscheiden: das liberale und das thoratreue Judentum. Ersteres wiederum in den mannigfachsten Abstufungen von den Gruppen, die nur die Verbindlichkeit der in der mündlichen Lehre überlieferten und fixierten Vorschriften leugnen und dem entsprechend auch einige in ihr herrschende Lehren nicht anerkennen, bis zu denen, die auch das Thoragesetz für abrogiert halten und sich in der religionsgeschichtlichen Auffassung von der Entstehung des Judentums mit den Theorien der liberal-protestantischen Bibelkritiker begegnen. Auch sie betrachten das israelitische Prophetentum als den idealen Vertreter des wesentlichen religiösen Besitzstandes des Judentums, dem gegenüber die weitere Entwicklung eine Art Rückschritt bedeutet. Sie anerkennen freilich die für ihre Zeit ausserordentliche Bedeutung Esra's und der Schriftgelehrten, sprechen aus einer den christlichen Beurteilern gegenüber besseren Kenntnis heraus mit Wärme von den Edelgestalten der talmudischen Weisen und übernehmen nicht nur aus dem Reich der Agada einen Schatz religiöser Wahrheiten, sondern auch aus der Halacha eine Reihe von Formen zur Ausgestaltung ihrer kultischen Frömmigkeit. Dieser Gruppe gegenüber stellt das thoratreue Judentum eine geschlossene Einheit dar. Für diese Einheit ist charakteristisch die Ueberzeugung von der Verbindlichkeit der Thora in allen Ausstrahlungen, die sie in der mündlichen Lehre gefunden und in den Entscheidungen, wie sie auf Grund des Talmuds vermittels feststehender Methoden seitens der Decisoren getroffen wurden und noch heute getroffen werden. Hinsichtlich der Lehrmeinungen herrscht völlige Uebereinstimmung in dem dogmatischen Besitz, der durch die von Maimonides formulierten dreizehn Glaubenssätze umgrenzt ist. Was darüber hinausgeht, ist fluktuierend und wird in mannigfachen Nüancen angenommen. In dieser Peripherie, die einem gewissen freien Ermessen überlassen blieb, scheidet sich das chassidische vom misnagdischen Judentum. Für das erstere sind die kabbalistischen Schriften in einem grösseren Masse als die Quelle besonderer ausgeprägter Anschauungen über mancherlei religiöse Ueberzeugungen massgebend, abgesehen davon, dass auch in der Lebensauffassung, in der Art, wie die Religiösität zum Ausdruck kommt, manche Unterschiede sind. Das „chassidische‘, Judentum ist übrigens eine ungenaue Bezeichnung, denn der Chassidismus leitet seine ausgeprägte Anschauung erst vom Becht ab. Man müsste vielleicht

besser sagen: das kabbalistische Judentum. Ein solches gibt es aber wieder nicht als Anschauung einer geschlossenen Gruppe. Auch bei den Misnagdim ist manches von der Kabbala entnommen. Diese Andeutungen geben naturgemäss nicht ein so deutliches Bild, wie es dem vor Augen steht, der im Judentum lebt, genügen aber für den Zweck der obigen Darstellung.

Auch dieser Weg bietet Schwierigkeiten. Aber eigentlich doch nur für Lehrmeinungen, Ueberzeugungen oder Gefühlskomplexe, die gewissermassen an der Peripherie des religiösen Bewusstseins liegen, also etwa bei den Fragen der Kosmologie, Angelologie, Dämonologie, Eschatologie u. a.

Einerseits, weil diese dort, wo sie sich in Einzelheiten verlieren, nie formuliert wurden und darum der gegenwärtige Besitzstand ein fliessender und verschwommener ist, eine Gesamtauffassung daher schwer festzustellen ist. Andererseits weil im Talmud und Midrasch selbst die mannigfaltigsten und zum Teil sich widersprechenden Aeusserungen darüber überliefert sind. Dazu kommt, dass hier schon allein durch den Einfluss der jüdischen Religionsphilosophen und Exegeten „das fremde Element“ stark eingewirkt hat. Weniger wird das von den im eigentlichen Sinne religiösen Inhalten gelten und am wenigsten von den zentralen, unter denen wir mit in erster Reihe das Sündenbewusstsein anzusprechen haben.

Jetzt leuchtet auch ein, weshalb die hier vorausgeschickten Bemerkungen über die Methode der Eruierung des religiösen Besitzstandes der talmudischen Zeit, die an sich ja von allgemeiner Bedeutung sind und für jede zu behandelnde Frage in Betracht kommen, gerade für unser Thema von entscheidendem Werte sind. Es gibt wenige religiöse Inhalte, bei denen die Tradition so treu festgehalten worden ist, wie bei dieser*). Hin-

*) „Wenn auch der jüdische Geist und seine hervorragenden Vertreter oft genug durch die Kenntnis der Geistesarbeit anderer Nationen befruchtet worden sind, so ist es doch gerade die sittliche Weltanschauung, in welcher sich die Eigenart der jüdischen Seele am deutlichsten bekundet und in ihrer Selbständigkeit am kräftigsten erhalten hat“ sagt M. Lazarus a. a. O. S. 11f. Das gilt aber noch viel mehr vom Sündenbewusstsein, das, wie es in ältester Zeit eine spezifisch jüdische Eigenart zeigt, sich diese in allen Zeiten bewahrt hat.

sichtlich der Charakteristik des Sündenbewusstseins können wir mit gutem Gewissen sagen, dass der religiöse Besitzstand unmittelbar mit dem der talmudischen Zeit zusammengestellt werden kann. Jedem, der mit der Literatur der ספרי מוסר, der ethisch-religiösen Literatur vertraut ist, und in ihr spielt die Erörterung des Sündenbewusstseins eine bedeutsame Rolle, ist es bekannt, dass hier das oben erwähnte „fremde Element" sich nicht geltend gemacht hat. Sie sind alle in der Festhaltung des Grundinhalts uniform. Einer gewissen Entwicklung begegnen wir hinsichtlich der Auffassung und Anwendung psychologischer Grundsätze und dementsprechend auch einer verschiedenen Begründung der Tugendlehre, nicht aber inbezug auf den seelischen Inhalt des Sündenbewusstseins. Das soll hier als Behauptung aufgestellt werden, die Beibringung der Belege möge einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. Desgleichen sei hier als Behauptung vorweggenommen, dass auch die talmudische Zeit in der Aneignung des in Frage stehenden religiösen Inhaltes einen einheitlichen Charakter zeigt. Wir werden also im folgenden das Sündenbewusstsein des gegenwärtigen Judentums mit den oben angeführten Aussagen der Quellen vergleichen. Voraussetzung ist freilich, dass wir diese „Selbstbeobachtung" des Allgemeinbewusstseins richtig wiedergegeben und dass wir bei der obigen Zusammenstellung der Quellen nichts Entscheidendes fortgelassen. Den Gegenbeweis würden Stimmen aus dem jüdischen Lager führen. Es wäre ja sonst talmudisch ausgedrückt, מלתא דעבידא לגלויי eine Tatsachenverschleierung, die auf die Dauer doch nicht verborgen bliebe.

b) Die Vergleichung des Sündenbewusstseins im gegenwärtigen Judentum mit dem des talmudischen*).

Grundüberzeugung im Judentum ist auch heute noch, dass der Mensch nicht sündenbeladen geboren wird. Zu Anfang

*) Wir geben im Text die Lehre des gegenwärtigen Judentums und verweisen in den Anmerkungen auf die parallelen Gedankengänge der im I. Teil wiedergegebenen talmudischen Aussagen.

des **täglichen** Morgengebetes heisst es: „Mein Gott, die Seele, die du in mich gegeben, ist rein". Aber ebenso lebendig ist die Ueberzeugung, dass der Mensch auf die Sünde angelegt ist. Gott hat, wie seine ganze Schöpfung, so auch den Menschen aus seiner unerschöpflichen Liebe heraus geschaffen[263]. Doch er hat ihm eine Aufgabe gestellt. Und diese Aufgabe ist, dass er die Vollkommenheit nicht als ein in die Wiege gelegtes oder ererbtes Gut schon besitze, sondern sie sich erst erringe[264]. Darum wurde er als ein Mittelwesen geschaffen, halb der Erde, halb dem Reiche des Himmlischen angehörig. Es sollte eben im Reiche der Schöpfung noch ein höchstes Glied geben, das sich auch über die Engel zu erheben vermöge*). Diese besondere Höhe eignet ihm aber nur dadurch, dass er mit freiem Willen sich für das Gute und das Böse entscheiden kann[265]. So war in den Schöpfungsplan von vorneherein die Möglichkeit der Sünde aufgenommen**).

Die Lehre vom bösen Triebe ist heutzutage psychologisch vertieft. Die Denkerarbeit so vieler Geschlechter ist nicht ohne Einfluss geblieben auf das Wissen von den verschiedenen Seelentätigkeiten[266]. In ihrem wesentlichen Gehalt weicht aber die oben gegebene Schilderung der talmudischen Quellen nicht von dem heute in uns lebenden Bewusstsein ab. Dass wir an jedem

---

*) Der Glaube an die reale Existenz überirdischer himmlischer Wesen ist Grundüberzeugung des Judentums. Die **Form** ihres Seins wird verschiedentlich vorgestellt in allen Abstufungen, die zwischen einer rein rationalistischen und einer ausgeprägt mystischen sich nur ergeben. — Es soll hier und kann auch im Rahmen dieser Abhandlung nicht unsere Aufgabe sein, Vorstellungen, die nur sekundär mit unserem Gegenstand zusammenhängen, näher zu begründen. In Kürze sei hier nur auf den bedeutenden Philosophen Fechner verwiesen, der zugleich ein eminent exakter Naturforscher war, den Begründer der Psychophysik als Wissenschaft und Bearbeiter der Aesthetik auf experimenteller Grundlage, der in seinem dreibändigen Werke Zendavesta und einer Reihe anderer Schriften die These verfochten hat und zu beweisen versucht, dass das Reich des seelisch Belebten nicht nur unter die Tierwelt hinab, sondern auch über den Menschen hinaufsteigt und auch nach Analogie der Philosophie der Alten (der bekanntlich die jüdischen Religionsphilosophen und vor allem Maimonides folgen) den Himmelskörpern ein das der Menschen überragendes seelisches Leben und Selbstbewusstsein zusprach.

**) Vgl. zum bisherigen oben S. 102, 6—8; S. 103, 22.

Tage der Verführung ausgesetzt sind, dass bereits das Kind schlimme Regungen zeigt, dass wir im Alter vor der Verführung nicht sicher sind, dass sie uns auch in ernsten Stunden droht, dass sich die schlechten Neigungen zu immer grösserer Stärke auswachsen können, dass oft die bedeutendsten Persönlichkeiten gerade mit den schlimmsten Leidenschaften zu kämpfen haben, dass wenn der Mensch schwankt, seine schlechten Triebe edle Motive vorzuschieben wissen und so seine Entscheidung beeinflussen, das ist ja garnicht einmal Eigentum spezifisch jüdisch-religiösen Empfindens, sondern Tatsache allgemeiner Erfahrung. Wie stark die menschliche Schwäche empfunden wird, wie hilflos man oft den Mächten der Verführung gegenübersteht, das weiss ein jeder, der mit diesen Kräften einmal gerungen! Die Gebete, in denen die Hilfe Gottes gegen den Ansturm des Bösen im Menschen erfleht wird, sind heute — vielfach dem Wortlaut nach — die gleichen, wie die uns im Talmud überlieferten, und es liegt nicht der geringste Grund vor, anzunehmen, dass sie damals nicht mit den gleichen Empfindungen begleitet, von derselben Inbrunst erfüllt und den Betern nicht ebenso ernst gewesen, wie wir das erfahrungsgemäss von der heutigen Zeit sagen können*).

Und ebenso stark wurzelt in uns die Ueberzeugung, dass kein Mensch im Laufe seines Lebens von Sünde frei bleibt. Und so hoch steht der Frömmste nicht in unseren Augen, als dass wir ihn von jeder Schuld frei sprechen möchten. Und je höher einer steht, desto weniger wird er sich das Prädikat der Sündenlosigkeit zuschreiben, desto mehr wird er vor einem möglichen Fehl bangen, desto weniger wird er sich in Gefahr begeben, von dem Selbstbewusstsein erfüllt, er könne die Probe bestehen, desto stärker regt sich in ihm das Verantwortungsgefühl, desto grösser erscheint ihm die Aufgabe, die dem Menschen

*) Dass es je nach der Individualität, je nach dem Temperament, je nach der Gefühlsanlage Unterschiede gegeben haben wird, wer wollte das leugnen. Das gilt aber ebenso wie im Judentum, von jeder Religionsgemeinschaft und in jeder Zeit.— Vgl. zum Bisherigen oben S. 102, 12; 103 *.

gestellt, desto mehr ist er überzeugt, dass er allen Anforderungen nicht gerecht zu werden vermag*).

Das niederdrückende Gefühl, dass nach den oben**) angeführten talmudischen Aussprüchen in den Umstand gegeben ist, dass zahlreiche Vergehungen als Unterarten der drei Todsünden: Götzendienst, Unzucht und Mord hingestellt werden, dass es bei scheinbar geringfügigen Vergehungen heisst, der Betreffende habe sein Leben verwirkt, er habe keinen Anteil am künftigen Leben und es werde ihm keine Gelegenheit gegeben zu Gott zurückzukehren, können wir im allgemeinen Sündenbewusstsein der heutigen Zeit nicht in dem gleichen Masse wiederfinden. Da sich gar keine Einflüsse nachweisen lassen, und auch nicht wahrscheinlich sind, auf Grund deren diese Ueberzeugungen aus dem Sündenbewusstsein der verschiedenen Geschlechter im Laufe der Zeit ausgeschaltet worden sind, so würden wir nach dem methodologischen Prinzip, das wir oben aufgestellt, schliessen müssen, dass alle diese Sätze mehr hyperbolischen Charakter tragen. Und doch ist dem nicht ganz so. D a s ist richtig, dass sie nicht eine ausgesprochen halachische Bedeutung haben. Für die Uebertretung des Gesetzes ist eine ganz fest formulierte Abstufung schon durch die Bestimmungen der Tora und den aus ihr abgeleiteten Prinzipien gegeben[267]. Hier konnten die Talmudweisen keine abweichenden Anschauungen verkünden. In den erwähnten Sätzen handelt es sich jedoch fast ausschliesslich um e t h i s c h e Forderungen***). Hier darf man wohl annehmen, dass das freiere Schalten in der Androhung der Strafe der Ausdruck eines starken Empfindens für die Verwerflichkeit der Sache ist. Und wenn das heutzutage nicht so nachempfunden wird, dann ist vielleicht ein Herabsinken von der früheren Höhe darin zu sehen. Aber vor allem es ist garnicht wahr, dass jenes starke Empfinden für die Schwere derartiger ethischer Verirrungen uns fremd geworden. Wenn man die

*) Vgl. oben S. 104, 24—30.

**) S. 104, 31—105, 48.

***) worauf nebenbei bemerkt für die Charakteristik der talmudischen Ethik ganz besonderer Nachdruck gelegt werden soll.

Besten zum Beweise heranzieht, und das muss ja bei diesen Verästelungen ins feinere und edelste Sündenbewusstsein geschehen, dann ist noch Vieles von den erwähnten Sätzen durchaus in ihnen lebendig. Vor Unbarmherzigkeit, vor Verleumdung, vor Kränkung, selbst vor einem unnützen Schwur erfasst sie ein Schaudern. Und wir selbst waren Zeugen und mit uns sicher sehr Viele, dass Einer, der den Nächsten öffentlich beschämt, wirklich so angesehen wird, als ob er Blut vergiesst.

Es liegt fast dieselbe Zeitdauer zwischen uns und den talmudischen Grössen, wie zwischen diesen und den hervortretenden Gestalten der Bibel. Es ist nur natürlich, dass in uns, denen diese in eine fast unendliche ferne Zeit heraufgerückt sind, das Streben zur Idealisierung noch stärker ausgebildet ist. So tritt uns das freie Schalten in der Beurteilung der biblischen Heroen, die Hervorhebung und Unterstreichung ihrer Fehler heute nicht in gleicher Stärke entgegen. Dazu kommt, dass das Wunder der Erhaltung Israels nie so zu Tage getreten ist, wie gerade in den Geschichtsperioden, die seit der talmudischen verflossen. Dass diese Erhaltung dem Verdienst der Väter im eigentlichen und talmudisch-technischen Sinne zu danken ist, hat sich immer mehr dem Bewusstsein eingeprägt. Und damit der schon im Talmud ausgesprochene Satz, dass die früheren Geschlechter die späteren weit überragen[268]. Doch es genügt auf eines hinzuweisen, das vielsagender ist als zahlreiche Einzelbelege. Die Einleitung zum Sündenbekenntnis, das die Gemeinde an allen Buss- und Fasttagen spricht, schliesst mit den Worten אבל אנחנו ואבותינו חטאנו „wir und unsere Väter haben gesündigt". Es gibt kaum ein Volk, das nicht seine Vergangenheit in einem goldenen Lichte zeigt, das seine Vorfahren und vor allem seine Heroen nicht idealisierte und seinem ethischen Empfinden gemäss jeden Fleck aus ihrem Bilde tilgte. Wir sahen, dass auch in Israel dies an sich natürliche Streben, in ganzer Kraft sich auswirkt. Um so bedeutsamer ist es, wenn, das natürliche Empfinden überwindend, das Sündenbewusstsein sich in dem Bekenntnis durchsetzt: wir und unsere Väter haben gesündigt[269].

Wenn irgendwo der innere Zusammenhang der talmudischen

Vorstellungen aus dem heutigen religiösen Besitzstand erschlossen werden muss, so gilt das von der Gruppe, die mit dem Verantwortungsgefühl zusammenhängt und mit der Beurteilung des sündigen oder schuldlosen Gesamtzustandes *). Diese bleiben ein Konglomerat unvermittelt nebeneinander stehender Sätze, wenn man nicht das innere Band, das sie zusammenhält, zu finden weiss. Und dies innere Band kann eben nur in dem religiösen Selbsterleben aufgefunden werden, das uns noch in heutiger Zeit zur Beobachtung gegeben ist.

Da ist zunächst zu sagen: Es ist freilich allgemein menschliche Art, für einen Fehler, den man begangen hat, einen Ausgleich zu suchen in irgend einer guten Tat. Schon das Kind, das sich schuldig weiss, sucht sich bei den Eltern durch irgendein löbliches Verhalten auf einem vom Vergehen vielleicht ganz abseits liegenden Gebiet, einen Stein im Brett zu gewinnen und für seine Schuld eine bessere Möglichkeit der Sühne zu schaffen. Aus dieser allgemein menschlichen Anlage heraus erklärt sich die mannigfaltige Geschäftigkeit, mit der die Oberflächlichen, seitdem es Religion gibt, auch im religiösen Verhalten sich aus den Schlingen zu ziehen suchen, die sie sich durch ihre Betätigung selbst gelegt. Dem unverfälschten jüdisch-religiösen Empfinden liegt die Idee der Möglichkeit der Kompensation einer sündigen durch eine verdienstliche Handlung durchaus fern. Wer sich gegen den Nächsten vergangen hat, das ist uns in Fleisch und Blut übergegangen, kann das nur sühnen dadurch, dass er den Schaden, den er dem Nächsten an Leib, Gut oder Ehre verursacht hat, wieder gut macht[270]. Einem Menschen, der etwa sein Vermögen, das er durch unredliche Mittel erworben hat, für wohltätige Zwecke verwendet, wird niemand das Prädikat des Frommen zusprechen. Dass derartige Rehabilitationen in der von dem Ideal abgefallenen Welt der Wirklichkeit üblich sind, das hat auch bei uns seinen Niederschlag gefunden. Ebenso herrscht in den niederen Schichten der Beurteiler mancherlei Verwirrung und

*) Vgl. oben S. 113—117.

Verschwommenheit über den religiösen, „den guten Juden". Die einen sehen ihn oft in dem, der in gesteigertem Grade den Formen der praktischen Gesetzesübung nachkommt, unbekümmert darum, ob er das besitzt, was wir Religiösität nennen. Die anderen in dem, der von besonderer Herzensgüte ist, ob er sich auch manches hat zu schulden kommen lassen in den Forderungen, die seine Religion ihm stellt[271]. Beide sind befangen von jener uns scheinbar angeborenen Anschauung von der Kompensation. Doch das alles gilt nicht von dem ursprünglich jüdisch-religiösen Empfinden: Derjenige, der sich vergangen hat, bleibt Sünder und mag er auch sonst viele Guttaten aufzuweisen haben. Sünde und gottgefällige Handlung stehen eine jede für uns auf einem anderen Feld[272]. Dem Psalmenwort שויתי ה׳ לנגדי תמיד „ich stelle mir Gott stets vor Augen" entspricht das andere וחטאתי נגדי תמיד meine Sünde ist mir stets gegenwärtig. Ist das letztere ja die Folge des ersteren. „Gott übersieht kein Vergehen. Er ist langmütig, aber fordert die Schuld ein*)." Es widerspricht das an sich nicht der mit der gleichen Gewissheit vorausgesetzten Gnadenübung Gottes. Denn jede Sünde bedeutet eine Empörung gegen Gott, ist an sich ein Vergehen, durch das der Sünder sich von der Gemeinschaft mit Gott ausschliesst**), das daher die Gerechtigkeit Gottes nicht ungestraft lassen kann. Ein besonderer Ausfluss der Gnade ist es, dass Gott durch die jederzeit mögliche Reue und Busse die völlige Wiederherstellung der früher ungebrochenen und ungeteilten Gemeinschaft ermöglicht hat[273].

So ist der Ausgangspunkt und das beherrschende Element des Sündenbewusstseins in jener alten Sifre- und Toseftastelle uns gegeben. Nie werden schuldige und verdienstliche Taten gegen einander kompensiert***).

Doch wie steht es mit jener Einteilung in צדיקים, בינונים und רשעים Fromme, Mittlere und Frevler und dem Kriterium, wonach diese ihre Einreihung bemessen wird, ob Verdienste

*) Vgl. oben S. 117, 168 u. 117, 171.

**) vgl. oben S. 117, 170.

***) oben S. 117, 167.

oder Sünden überwiegen?*) Wie mit dem Bestreben, sich durch einzelne neuerworbene Verdienste in die entsprechenden Stufen emporzuschwingen?**) Wie mit den Angaben, dass zwei Sünden zunächst von Gott abgezogen werden und dann erst die Zählung beginnt?[274]

Es gehört zum eisernen Bestand der nichtjüdischen Beurteilung, in diesen Wendungen die Minderwertigkeit des jüdischen Sündenbewusstseins begründet zu sehen[275]. Der wahre Sinn all dieser Wendungen kann sich wiederum nur aus der heute in uns wurzelnden Auffassung ergeben.

Zuerst: Ist es etwas anderes als die Feststellung eines unzweifelhaften Tatbestandes, wenn man eine solche Einteilung vornimmt? Umgekehrt könnte man sich wundern, dass nicht ein ganze Fülle von Gruppen unterschieden sind[276], wie ja die Nüancen in der Frömmigkeit unzählige sind auch vom Standpunkt, dass „böse und gut, fromm und gottlos in Wahrheit einfache Dinge sind“[277]. Sodann: Kann in Wahrheit die Rede davon sein, dass es sich bei den Mittleren rein zahlenmässig um eine völlig gleiche Summe von Verdiensten und Sünden handelt? Wird doch auch schon im Talmud angenommen, dass die grösste Zahl der zu Beurteilenden zu den Mittleren gehört[278]. Und wohl ist es auch bei unzweifelhaft Frommen fast sprichwörtlich geworden: הלואי שנהיה מן הבינונים gehörten wir nur zu den Mittleren! Aber das ist demütige Selbsteinschätzung, die sich wie Raba***), vor Selbstgerechtigkeit schützen will. Grundüberzeugung ist auch heute in Beurteilung der anderen, dass sie zumeist — es ist nur von der Gesamtheit des toratreuen Judentums die Rede, nur mit deren Selbstbeurteilung haben wir es ja hier allein zu tun — zu den Mittleren gehören****)

*) oben 114, 145.

**) oben 114, 146.

***) oben S. 114, 145.

****) wobei bemerkt sein mag, dass auch heute, je höher der Fromme steht, er desto mehr in Beurteilung irgend eines anderen als רשע sich Beschränkung auferlegt. Das Milieu, die Erziehung wird haftbar gemacht, wie in der Wendung תינוק שנשבה בין הגוים etc.

Und zuletzt: חשבון הנפש Rechnungsablegung wird von allen ספרי מוסר gefordert, von der weitverzweigten Literatur, die den Menschen zur Selbstbesinnung auffordert: möglichst tägliche Zwiesprache mit der Seele, Einkehr und Selbstbeurteilung, Feststellung des religiösen Bestandes. Aber immer nur zwecks Tilgung begangenen Fehls, zur Selbsterziehung, zur Abgewöhnung schlechter Eigenschaften[279]. Nie wird dazu geraten und nie hat man davon gehört, dass jemand sich ein Verzeichnis seiner „Verdienste“ angelegt, dass er nach dieser Richtung abwägt, ob es ihm glückte, in den besseren Stand zu gelangen*).

Fehlt es ja dem Menschen überhaupt an jeder Möglichkeit, Schuld und Verdienst gegeneinander abzuwägen. Und trotz alles Geredes, dass bei uns alles auf einer Fläche stehe[280] und trotz der aus leicht begreiflichen Gründen aufgestellten Mahnung, das leichte Gebot so ernst zu nehmen wie das schwere[281] ist der Gedanke vorherrschend, dass nicht gezählt, sondern gewogen wird und dies von Gott, der allein das Ganze zu übersehen vermag und alle Umstände berücksichtigt[282], so dass es wiederum zur sprichwörtlichen Wendung geworden ist: Mancher erwirbt sich das Glück des Jenseits in einer Stunde[283].

Das ist die Wage Gottes! Dem Menschen ziemt es, sich bescheiden und demütig in die tiefste Rangstufe einzuordnen. Und nun erst in der ernstesten Stunde des Lebens auf seinem Sterbebette. Nach der auch heute feststehenden Ueberzeugung, sie gehört eben zu den Grundauffassungen des Judentums, nach der dem Menschen jederzeit der Weg zur Rückkehr frei steht, zu einer völligen Umwandlung seines Ich und zu einer dement-

*) Es ist rein menschlich, dass man in Tagen, die der Rückkehr und Busse geweiht sind, wie in den zehn Busstagen vom Neujahr bis zu dem Versöhnungstage besonders auf seinen Lebenswandel achtet. Aber auch hier ist von einer Neigung zu einem zahlenmässigen Abwägen nirgends die Rede. Es ist charakteristisch, dass ausser einer besonderen Betätigung im Wohltun, einer besonderen Scheu, den Nebenmenschen nicht zu nahe treten, Dinge, die schon Jesajah in seiner grossen Bussrede Cap. 58 empfohlen hat, nicht Spezielles zur „Besserung des Standes“ empfohlen wird. Im Schulchan Aruch (Orach Chajim § 603) wird nur die Einhaltung eines geringfügigen Gebotes, das sonst vielfach nicht berücksichtigt wird, empfohlen.

sprechenden restitutio in integrum, ist das Sündenbekenntnis und die Anerkennung, dass man sich nicht des Jenseits würdig fühlt in der letzten Stunde des Lebens entscheidend[284]. Das wollte R. Jochanan ben Sakkai seine Schüler lehren, als er ihnen sagte, er wüsste nicht, welchen Weg man ihn nach seinem Tode führen würde*. Denn es war, wie das unzählige Male im Talmud uns begegnet, ein Verhalten, das speziell seinen Schülern zum Vorbild dienen sollte, denen er im geweihten Augenblick noch mit seinem Letzten den rechten Weg weisen wollte[285].

Auch über den Charakter des Verantwortungsgefühls, das sich aus der Theorie vom Verdienst der Väter und der mit diesen Theorien verwandten Vorstellungen ergibt, wie über das Tröstliche, das aus ihnen quillt, gewinnt man nur ein rechtes Bild durch das Licht, das auf sie aus dem heutigen religiösen Bewusstsein fällt.

Es ist keine Frage, dass manche Aussprüche wörtlich genommen, den Anschein erwecken, als ob man es bei dem „Verdienst der Väter" mit einer ähnlichen Anschauung zu tun habe, wie sie die christliche Kirche in der Lehre vom himmlischen Schatz guter Werke, von den überschüssigen Verdiensten der Frommen, von der stellvertretenden fremden Gerechtigkeit formuliert hat[286]. Wer den Begriffen tiefer nachgeht, die in diesen Aussprüchen in den mannigfachsten Formen ihren Niederschlag gefunden, wird anerkennen, dass von einer Zurechnung im mechanischen Sinne keine Rede sein kann, dass die verschiedenen Vorstellungen von dem Verdienst der Väter, der frommen Zeitgenossen, der gerechten Nachkommen und ihren Korrelaten: der Heimsuchung auf Grund der Schuld der Väter, der Sünden der Zeitgenossen, der Rückwirkung eines frevelhaften Wandels der Nachkommen auf ihre verstorbenen Vorfahren zum Teil rein biblisch sind, zum Teil Versuche von Lösungen mancher religiösen Probleme; dass sie ferner in durchaus verschiedener Stärke sich geltend machen, einige sich volles Bürgerrecht erworben, andere als so vereinzelte Anschauung vertreten werden, dass man mit gutem Rechte sagen kann, sie

*) oben S. 117, 173.

seien für die talmudische Zeit nicht „charakteristisch". Ueber all das haben wir ausführlich an anderer Stelle gehandelt[287]. Hier sei als das für uns hier Wichtige nur hervorgehoben: Der Fatalismus, der aus Sätzen wie פוקד עון אבות על בנים der Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern für das eigene Tun sich ergeben könnte: es sei doch alles umsonst, ob wir nun sündigen oder Gutes tun, macht sich nicht im Geringsten geltend. Wohl aber das Bangen, wenn auch nur im Unterbewusstsein, dass unsere schlimmen Taten von verhängnisvollen Folgen für unsere Lieben sein könnten. Das Gefühl der Verantwortung für die Taten eines jeden Einzelnen ist überaus lebendig. Der Gedanke der Gemeinbürgschaft, der Solidarität aller Israeliten, dass die einen für die anderen büssen, die Einen um der Anderen willen Gnade finden ist eines der stärksten Elemente im jüdischen Bewusstsein*. Unendlich viel bedeutet der Fromme nicht nur durch sein Wirken der Umgebung, sondern auch durch sein Leben den Zeitgenossen[288]. Das Verdienst der Väter ist nie wirksam ohne eigenes Verdienst der Nachkommen, ebenso wie eine Heimsuchung auf Grund der Schuld der Väter voraussetzt כשאוחזין מעשי אבותיהם בידיהם dass die Nachkommen selbst schuldig sind. Dem Verstorbenen ist jede Möglichkeit genommen, den Stand, den er bei seinem Tode vor dem göttlichen Richterstuhl eingenommen, durch gute Taten seiner Nachkommen zu ändern, ebensowenig wie schlimme Taten der Kinder den dahingegangenen Ahnen angerechnet werden[289].

*) Wir reden hier natürlich nur von der Gemeinbürgschaft gegenüber Gott, nicht von der Solidarität, die durch den Druck von aussen hervorgerufen und gestärkt wird. Da diese Verfolgungen freilich auch als eine Schickung Gottes angesehen werden, so wirkt eines auf das andere.— Dass dies Gefühl der Gemeinbürgschaft dort stärker ist, wo die toratreuen Massen sesshaft sind und hier ein Stück Gesamtisrael verkörpern als dort, wo die Mehrheit völlig andere Wege geht, ist klar, geschwunden ist es hier darum doch nicht. — Uebrigens ist diese Lehre von der Haftung der Einen für die Anderen doch gemeinschaftliches Gut vieler Religionen. Ein bedeutender christlicher Theologe schrieb mir angesichts der Heimsuchung der Menschheit durch den Weltkrieg, dass das wahrlich für den nicht verwunderlich wäre, der die Gotteslästerungen der letzten Zeit erlebt.

Für den Charakter des heutigen Sündenbewusstseins steht jedenfalls fest, dass aus der Lehre vom eigenen Verdienst und vom Verdienst der Väter und den mit ihnen verwandten Begriffen vor allem lebendig ist: das niederdrückende Gefühl der gesteigerten Verantwortlichkeit und der eigenen Unzulänglichkeit und das erhebende der beglückenden Hoffnung nicht völlig verloren zu sein, einen Schirm und Schutz zu besitzen in dem frommen Lebenswandel der Ahnen und der erwählten Zeitgenossen. Das macht sich geltend für das Sündenbewusstsein des Individuums, in besonders hohem Grade aber für das der Gesamtheit*).

* *
*

Für die der Hoffnungslosigkeit entgegenwirkenden Faktoren vom „Sündenbewusstsein" können wir uns sehr kurz fassen. Man braucht nur auf unsere obige Ausführung hinzuweisen mit der Frage, ob das, was wir heute in uns an derartigen Faktoren zu beobachten Gelegenheit haben, sich nicht völlig mit dem oben Geschilderten deckt. Sie würde von der Gesamtheit bejaht werden. Wir sind alle in gleicher Weise heute wie damals von diesen Gedanken und Empfindungen beherrscht. Das, was heute durch eine bessere Kenntnis des Seelenlebens klarer hervortritt, ist in allen seinen Grundzügen auch in den talmudischen Aussprüchen wiederzufinden und diese Grundzüge werden, vor allem was ihre Beziehung zum Sündenbewusstsein betrifft, durch andere Aussprüche, die wir oben nicht angeführt haben sollten, nicht verwischt.

---

*) wie ja auch זכות עקדה das Verdienst, das Abraham sich durch die Opferung Isaks erworben hat als einen Akt, der seinem Volke immer wieder Errettung und Erlösung bringt, in den zehn Busstagen nicht zum kleinsten Teil im Mittelpunkt der Gemeindegebete steht. Es handelt sich hier für den ernsten Beter aber auch wiederum nicht um eine äusserliche Zurechnung, sondern um den Hinweis, wie Israel in seiner ganzen Geschichte bereit war und bereit ist, diesen Opferakt zu wiederholen und wie es um dessentwillen der Hoffnung lebt, dass Gott eingedenk sein wird dessen, dass der Same dieses Stammes trotz mancher gegenwärtigen Verirrungen die Bürgschaft bietet einer sittlich-religiösen Erneuerung.

An einzelnen Bemerkungen sei noch hinzugefügt:

Trotz aller Einwirkungen, die sich auf dem Wege über die Literatur der jüdischen Religionsphilosophen, Exegeten und Ethiker seitens der antiken philosophischen Systeme auch auf die Masse der Juden geltend gemacht haben, die sich den psychologischen Besitz der heutigen Zeit nicht zu eigen gemacht haben, ist auch diese, soweit es das Sündenbewusstsein betrifft, von der Einfachheit und ursprünglichen Reinheit der Seele und der Möglichkeit, sie in dieser Reine zu erhalten oder zu ihr wieder zurückzuführen, überzeugt[290].

Der Glaube an die reale Existenz von Dämonen übt auch dort, wo er sich noch geltend macht, keinen Einfluss aus auf das Sündenbewusstsein Es ist schwer zu entscheiden und sicher ganz individuell, wie weit es sich bei den in diesen Kreisen herrschenden Vorstellungen (etwa über den שטן) um den Glauben an ganz konkrete Dinge handelt. Es ist wahrscheinlich, dass sie sich vielfach mit denen mancher Aussprüche und Erzählungen im Talmud decken, bei denen bloss an Gleichnisse und Bilder zu denken, die Symbolisierung und Allegorisierung doch zu weit treiben hiesse. Aber wir richten wiederum einen Appell an die Oeffentlichkeit, ob dieser Glaube irgend etwas von jener zitternden Angst, von der unaufhörlichen Bedrohung, von einem Verzweifeln an der Möglichkeit sich des Einflusses jener bösen Geister zu erwehren zur Folge hat, wie dies von den nichtjüdischen Beurteilern behauptet wird. Und nun gar dort, wo es sich darum handelt, dem sündigen Zustand sich zu entziehen. Schon aus diesem Tatbestand müsste man schliessen, dass das Gleiche von der talmudischen Zeit gilt. Aber eine Untersuchung aller einschlägigen Stellen, auf die wir wegen der Fülle des Materials hier nicht eingehen können, würde zu dem Ergebnis führen, dass der Glaube an רוחות, שדים, מזיקים, an die Tätigkeit des שטן das eigentlich religiöse Bewusstsein völlig unberührt lässt, dass alle jene Erzählungen nicht geeignet sind, das Bild zu verwischen, das wir oben* auf Grund

*) S. 118, 178—184.

der angeführten Aussprüche von der Vorstellung entworfen haben, die über das Wesen des bösen Triebes herrscht.

Dass Gott seiner Welt und was in ihr lebt und wirkt die mannigfachsten Gelegenheiten zur Versuchung gegeben, dass Er selbst der Schöpfer des ganzen Menschen und darum auch des bösen Triebes ist, und dass dies alles entlastend bei einem etwaigen allzustarken Ueberwiegen des Sündenbewusstseins wirkt, muss ja bei dem streng monotheistischen Zug der Gottesvorstellung des gegenwärtigen Judentums sich unbedingt geltend machen. Dem ist in der Tat so. Von unser Zeit rückschliessend dürfen wir aber auch die obenerwähnten[291] diesbezüglichen Aussprüche als wesentlich für die Grundauffassung der talmudischen Periode ansehen. Steht ja für diese der reine monotheistische Charakter ebenso ausser Frage. So sehr, dass von nichtjüdischen Beurteilern von einem übertriebenen Transzendentalismus gesprochen wird[292].

Es steht freilich etwas[293] im Widerspruch mit dem eben Erwähnten wie mit dem Gedanken, dass Gott den Weg zum Guten erleichtert und den zum Bösen erschwert, dass die Willensfreiheit des Menschen als unantastbare Ueberzeugung in uns lebt*. Doch dieser Widerspruch ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Gesamtproblem der religiösen Stellungnahme zur Willensfreiheit. Er hat für die Praxis des Lebens seine Lösung etwa in der Form gefunden[294]: Denke so als ob alles von Gott vorherbestimmt ist[295] handle so, als ob alles von der Freiheit deines Willens abhängt, wobei für das Sündenbewusstsein sich aus dem letzteren eine Steigerung des Verantwortungsgefühls ergibt, aus dem ersteren das erhebende und tröstende Bewusstsein, dass Gott dem Menschen helfend zur Seite steht und mitträgt an seiner Schuld. Wenn auch das Problem der Willensfreiheit in seiner ganzen Schärfe erst von den Religionsphilosophen des Mittelalters erkannt und behandelt wurde, so ist kein Anlass anzunehmen, dass das Bewusstsein von diesen beiden im Sündenbewusstsein wirksamen Elementen nicht auch in der

*) oben S. 118, 191—193.

alten Zeit lebendig war und in den oben erwähnten Aussprüchen zum Ausdruck kommt.

Hinsichtlich der Mittel, die Gott an die Hand gegeben hat, dem bösen Trieb zu begegnen[296], denken, empfinden und handeln wir heute so entsprechend den oben * mitgeteilten talmudischen Sätzen, und es ist anderseits so gar kein Weg zu entdecken, auf dem diese Gedanken und Vorschriften durch fremde Einflüsse in das Judentum eingedrungen sein sollten, dass wir sie als Grundüberzeugung jener Zeit ohne Weiteres in Anspruch nehmen können.

Das gleiche gilt aber von dem Mitleid Gottes mit dem Sünder und dies Mitleid im eigentlichen Sinne des Wortes genommen, dem Mitleiden Gottes mit seinem sündigen und darum in Not und Verbannung lebenden Volke**. Nicht nur in den eigentlichen Bussgebeten. In den nur für das Judentum charakteristischen Gebeten, den am Sukkothfeste, „der Zeit der Freude" mit dem Symbol der Freude, dem Pflanzengebinde in der Hand gesprochenen הושענות, die in so eigenartiger Weise in den Freudenkelch den Tropfen wehmütigen Ernstes mischen, jenen z. Teil wundersamen Blüten unserer Gebetsliteratur [297] ist der Gedanke עמו אנכי בצרה, dass Gott mitträgt an den Leiden und Schmerzen Israels als den Folgen seiner Sünden der beherrschende.

Und endlich: Sollen wir nicht das Recht haben aus der innigen Herzlichkeit, mit der wir uns Gott nahen, zu Gott sprechen, auf jene Zeiten zurückzuschliessen, in denen doch dies Verhältnis ein noch viel innigeres sein musste, schon deshalb, weil alles Religiöse einen viel intensiveren Charakter trug, weil das gesamte Menschenleben, alles Tun und Lassen viel mehr auf die Religion, auf die Frömmigkeit gestellt war. Es ist so unfassbar, wenn allen Ernstes dem talmudischen Judentum das rechte Kindschaftsgefühl zu Gott abgesprochen wird, in den Gebeten, in denen es zu Gott als seinem Vater rief[298]. Oder wenn gar behauptet wird, dass das allmähliche

---

*) S. 119, 194—201.

**) oben S. 120, 212—216.

Eindringen der Bezeichnung Gottes als „unser Vater im Himmel“ unter dem Einfluss des Christentums sich vollzogen hätte[299]. Wonach denn womöglich noch geschlossen werden könnte, dass *unser* herzinniger Anruf Gottes als unseres Vaters darum desto stärker empfunden würde, weil seit jener Zeit noch ein Jahrtausend mehr eines solchen Einflusses sich geltend gemacht hätte. Als ob bei der völligen Ablehnung christlichen Empfindens gerade auf dem Gebiet des Kultus und besonders des Gebets eine derartige Einwirkung denkbar wäre! — Jeder Versuch in das tiefere Erlebnis, in das religiöse Gefühl einer Glaubensgemeinschaft einzudringen, bleibt ergebnislos, wenn er auf Grund toten Quellenmaterials gemacht wird. *Uns* aber *lebt* es. Es lebt durch die Erfahrungen, die wir an unserem religiösen Innenleben ununterbrochen zu machen, Gelegenheit haben. Mit welchem *Tone* das „unser Vater im Himmel“ gesprochen wird, das enthält alles. Wir können ihn nicht beschreiben, aber *wir* kennen ihn und wissen daher, dass die Väter, die uns an Herzlichkeit und Innigkeit des Fühlens um ein Vielfaches überragen, mit *diesem* Tone zu unserem und ihrem Vater beteten.

„Die Anrede an Gott mit אבא, אבונא war bei Jesus“, so sagt auch Dalman (a. a. O. S. 157, trotzdem wir ihn Anm. 220 als Kronzeugen gegen Weber und Bousset hinsichtlich der Behauptung, dass die Bezeichnung „Unser Vater im Himmel“ für das talmudische Judentum keine Bedeutung habe, anführen konnten) „etwas anderes als das durch מלכנו zugleich näher bestimmte אבינו des Achtzehngebets“ und Bousset a. a. O. S. 431 weiss uns zu erzählen, dass „der Begriff König für den Orientalen eine ganz andere Bedeutung habe als für uns. In dem Worte klinge ein Klang mit von der Willkür des Tyrannen und der Unnahbarkeit des Despoten . .“ Und S. 434: „Man bekommt den Eindruck, als wenn oft die Anrede Gottes als des Vaters wie ein verlorenes Wort in einer fremden Welt dastehe“. Zunächst: es ist nicht wahr, dass bei der Nennung Gottes als des Königs derartiges von Tyrannen und Despoten mitklang. Dagegen sprechen schon die vielen Königsgleichnisse im Midrasch, in denen von dem Sohn des Königs die Rede ist, und den der König, wenn er ihn auch aus erzieherischen Gründen strafen muss, mit den rührendsten Bezeugungen der Vaterliebe umgibt. Für den Sohn ist der Vater auch der König, dem er nicht zitternde Angst wie vor dem Tyrannen, aber Ehrfurcht entgegen bringen

muss. Sodann: wo bleibt das אבינו שבשמים, das doch ohne das begleitende מלכנו vorkommt? Und endlich wir sprechen einem Beurteiler das Recht ab, aus dem blossen Quellenmaterial zu entscheiden, welcher Ton damals mitklang. — Wir haben glücklicherweise ein entscheidendes Beispiel an der Hand, wie man sich in der Beurteilung, welcher Ton in einer Anrede mitklingt irren kann; רבונו של עולם bedeutet Herr der Welt. Also auch all das, was dabei mitschwingen soll! Man muss den lieblichen, warmen Ton kennen, mit dem das רבונו של עולם in allerlei Schicksalslagen im Osten gesprochen wird, der so klingt, wie wenn ein Kind schmeichelt: lieber, guter Vater! Wie denn auch dort, wo wir etwa sagen „ach Gott" allgemein üblich ist „Tate-Voter!" Dazu muss man freilich das jüdisch-deutsche der Ostjuden nicht nur lesen können, sondern auch in diesem „Mamme-Loschen" leben.

Und das Vertrauen! Wie wäre eine menschenwürdige Daseinsmöglichkeit für den Juden überhaupt denkbar — wir reden immer von dem Juden, der den tieferen Sinn seines Seins auszuschöpfen gewohnt ist — wenn bei allem physischen und psychischen Druck noch die Entzweiung mit seinem Gotte hinzukäme, wenn er wirklich der Ueberzeugung lebte: bei allem was du glaubst und tust, ist es doch fraglich, ob du dem Willen deines Gottes gerecht wirst und dir nicht nachher das Nichts droht. Nicht nur für die Gesamtheit Israels ist die Hoffnung ein Brennpunkt religiöser Gewissheit, wie allgemein zugegeben wird, sondern auch für den Einzelnen. Wie viele von uns haben an dem Sterbebette der Frommen gestanden! Sie können zeugen von dem, was sie da miterlebt. Ernst ist die Stunde und der Sterbende hält Abrechnung mit seinem Leben. Wo und wann wäre es je anders gewesen bei Menschen, die überhaupt vom Wesen der Religion einen Hauch verspürt. Aber verzweifelt?! Weil die Sünde uns den Weg zu Gott versperrt? Ist denn, weil für die christliche Kirche das Buch der Psalmen zum Gebetbuch ihrer Gemeinden geworden, es nicht auch unser Eigentum geblieben. Lebt und webt denn nicht der Jude, von dem, der auf der Stufenleiter jüdisch-religiösen Denkens und Fühlens am höchsten steht, bis zu dem, der nur eine niedere erklommen, in seinem „Tehillim". Um wieviel mehr muss das von denen gelten, die, wie das aus ihren Deutungen und Paraphrasen hervorgeht, sich den Geist dieser religiösen Ergüsse so

zu eigen gemacht, dass bei den Erörterungen fernliegender Gedankengänge sich aus ihrem Unterbewusstsein die feinsten Fäden schlingen zu den Worten dieses Buches[300]; die immer und immer die Brücke finden von der Tiefe des Sündenbewusstseins zur Höhe des Bewusstseins, dass sie in Gott ihre Ruhe finden. Man vergesse doch nicht, dass bei ihnen, ebenso wie bei uns, zu dem, was sie aus Eigenem gesagt, der Besitz jenes reichen Gutes hinzukommt, das sie in den Psalmen lebendig gegenwärtig hatten, so dass selbst unter der falschen Voraussetzung, dass ihre eigenen Aussprüche nicht ausreichten, um aus ihnen jenes hoffnungs- und vertrauensvolle Verhältnis zu Gott zu erschliessen, man all die Empfindungen, die durch die Psalmen in ihnen lebten, hinzunehmen müsste[301].

Was oben*) über die Auffassung von der Strafe im talmudischen Judentum, über die zentrale Bedeutung des צדוק הדין, über die Mittel der Sühne und den für das Judentum spezifischen Begriff der תשובה als erhebende Faktoren im Sündenbewusstsein gesagt worden ist, braucht nicht durch Darstellung des religiösen Selbsterlebens im heutigen Judentum belegt zu werden. Wir sehen unsere Auffassung von diesen Dingen so unzählige Male im Talmud wiederkehren, in so vielen bedeutsamen Zusammenhängen ausgesprochen, dass uns die Vorstellung, man könne etwas anderes aus Talmud und Midrasch herauslesen, geradezu unverständlich bleibt[302]. Hervorgehoben sei nur, dass im צדוק הדין, der Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit angesichts der Leiden, die der Fromme erfährt, keine Resignation zum Ausdruck kommt. Es ist auch heute das Streben vorhanden, Gott nicht nur mit den Lippen sondern mit ganzen Herzen auch für das Böse zu danken, das Er geschickt.

Selbstverständlich gibt es hier Abstufungen von denen, die in der Tat sagen: „was ist da zu tun“ (vgl. übrigens auch Baba K. 38 a „was habe ich mit der Art, wie die Babylonier trösten, zu schaffen, das ist ja eine Lästerung, sie sagen: was kann man machen“ usw.) zu denen, die mit Hiob sprechen: „Gott hat gegeben, Gott hat genommen“, nackt

*) S. 121—124.

kam ich auf die Welt, ich habe keinen Anspruch darauf, dass mir die aus reiner Gnade geschenkten Güter dauernd verbleiben, darum sei der Name Gottes gelobt für das, was er mir für die Zeit gegeben, — bis zu den auf der höchsten Stufe Stehenden, die zu dem Ausruf Jesaja 12, 1 sich aufschwingen: „Ich danke dir Gott, dass du mir gezürnt hast." Aber überall, wo noch echtjüdisches Leben pulsiert, wird darauf gehalten, dass der bei einem Toten von den nächsten Angehörigen zu sprechende Segensspruch „Gelobt seist du . . . der richtet in Wahrheit" בשעת חמום gesprochen wird, im Anblick der Leiche, wo der Schmerz über den Verlust mit besonderer Kraft hervorbricht. — Nur nebenbei sei bemerkt, von welchem religiösen und sittlichen Tiefstand der Judengegner es zeugt, wenn der bei Juden übliche Ausruf: „Gott du Gerechter"! der auf die kürzeste Formel gebrachte Ausdruck des צדוק הדין, ein so edles Zutagetreten religiösen Empfindens, bei jenen zu einem Schimpf- und Spottruf geworden, der sich in die hep-hep-Rufe mischt.

c) Der Ausgleich der sich scheinbar widersprechenden Aussagen über das Sündenbewusstsein.

Jene von uns beigebrachten Aussagen spiegeln sicher in manchen Punkten widersprechende und einander aufhebende Empfindungen. Doch wir dürfen uns die Sache nicht so vorstellen, als ob diese Sätze zum Ausdruck bringen wollten, dass all das, was über die Sünde gesagt ist, im Menschen durcheinander quirlt und nun zu unklaren Stimmungen führt, zu einer völligen Disharmonie des Seelenzustandes. Jene Sätze stehen ja nicht unvermittelt nebeneinander, sie sind, wie nicht oft genug wiederholt werden kann, nicht zu einem System verarbeitet, sie sind aus den verschiedenen Phasen heraus, die das Sündenbewusstsein durchläuft, geprägt.

Nehmen wir z. B. die oben geschilderten Vorstellungen über den bösen Trieb. Wir hörten im ersten Teil unserer Darstellungen (unter Ia) von dem Bangen vor den Gefahren des bösen Triebes, von der Ausmalung seiner gewaltigen Uebermacht, von all dem, das selbst dem Reinsten durch ihn widerfährt, wie er nicht davor bewahrt bleibt, der Schuld den Tribut zu zollen; und im zweiten Teil (unter Ib) von dem

Tröstlichen des Gedankens, dass der böse Trieb im Rahmen der Schöpfung ein notwendiger, ja oft nützlicher Faktor, sein Wirken manchmal auf Gott selbst zurückzuführen ist, dass überall Mittel bereit stehen ihm zu entgehen, dass der Weg zum Bösen erschwert ist usw. Man könnte nun geltend machen, dass hier Widersprüche vorliegen und es zu einer klaren Vorstellung über diesen wichtigen Faktor im Sündenbewusstsein überhaupt nicht gekommen ist. In Wirklichkeit ist dem nicht so. Es ist eben zu scheiden zwischen den beiden Stadien, dem vor der begangenen Sünde und dem ihr folgenden. Alle Aussprüche, die die Gefahren ausmalen, sind Warnungen, die die Weisen sich selbst oder ihren Schülern geben, alle Vorstellungen beruhigender Natur sollen nach geschehener Tat vor Verzweiflung schützen, dem Sünder zum Bewusstsein bringen, dass für ihn jetzt nicht alles verloren ist, sie stellen gewissermassen alle mildernden Umstände zusammen, werden aus dem Beweggrunde mitgeteilt, der ja auch in der Halacha seine Bedeutung hat, dem Reuigen die Rückkehr zu erleichtern. Und ferner auch nach begangener Sünde stellt sich ja nicht sofort das erhebende Bewusstsein ein, dass durch die Reue alles gut werden könne. Es folgt zunächst doch die Phase der Zerrissenheit durch die Gewissensbisse, und es meldet sich zuvörderst der Gedanke: Musste das sein?! Konnte ich den Fehltritt nicht vermeiden?! Die scheinbare Uebermacht des Triebes erscheint dann unverständlich*. Und all die Momente, die später, wenn die Hoffnung des Wiedereinswerden mit Gott erwacht, zur Gewissheit werden, dienen nur dazu, die Selbstvorwürfe zu steigern.

Dass wir hier richtig gruppieren, ergibt sich uns wiederum aus der Beobachtung der Frommen in der heutigen Zeit. Die

* Der Talmud (Sukka 52b) hat dafür das schöne Bild: Dereinst bringt Gott den bösen Trieb und schlachtet ihn vor den Frommen und den Frevlern. Diesen erscheint er als ein hoher Berg, jenen als ein dünnes Haar. Beide weinen. Die Einen: wie konnten wir diesen hohen Berg überwinden! Die Anderen: wie konnten wir nur über dies Haar stolpern!

erwähnten Motive im Kampfe mit der Versuchung sind nicht gleichzeitig gegenwärtig, sie ringen nicht miteinander, sodass etwa, wer seinen schlimmen Trieben zu erliegen droht, sich mit dem Gedanken ergäbe: Mag ich erliegen, es ist ja Gottes Schuld, warum hat er mir diesen Trieb gegeben, oder gar das Motiv ins Gefecht geführt würde: Sünde ist ja Naturgebot, denn aus der Anlage zur Sünde wird so mancher Fortschritt geboren. Die Gefahren malen sie sich aus, wenn es gilt, sich vor der Versuchung zu schützen: Niemals begib dich in Gefahr*, denn sie ist zu gross, als dass du hoffen dürftest, auch wenn du dich noch so stark fühlst, ihr zu entgehen. Bist du gestrauchelt, dann richte dich auf in dem Gedanken, dass Sündigen menschlich und dass, so ernst du auch das Vergehen nehmen magst und musst, es Gründe gibt, die dein Verfehlen im milderen Lichte erscheinen lassen. Sünde ist ein Erzeugnis der Leidenschaft, und wer vermöchte in das dunkle Getriebe der sich bekämpfenden Motive so hineinzuleuchten, dass sie auch nur für ein einziges Individuum sich klar voneinander abheben. Aber das können wir sagen, dass wer unter denen, die das Gebot Gottes sich zur Richtschnur nehmen, sich vergangen, mit Bewusstsein das letzte Motiv niemals als Milderungsgrund vor der Entscheidung zum Schlechten sich vor Augen stellt.

So ist das Verhältnis beider Gruppen der verschiedenartigen Aeusserungen, wenn die Sünde in die Erscheinung tritt. Ein anderes, wenn man sich theoretisch über den bösen Trieb Gedanken macht, dann handelt es sich um zwei Betrachtungsweisen von verschiedenen Gesichtspunkten, die nebeneinander ihr Recht haben. Und es ist ja in solchen Fällen nicht immer eine rein theoretische Betrachtungsweise. So ist es doch nicht, dass nur die einzelne Sünde dem Frommen vor Augen tritt[303]. Wenn er sich in Zeiten der Einkehr seines unvollkommenen durch so manche Verirrungen getrübten Zustandes bewusst wird, dann tauchen alle jene Gedanken in ihm auf. Er fühlt sich nieder-

* Daher in Fleisch und Blut übergegangen das Bewusstsein von der Schwere des Vergehens dessen, der, wie es allgemeine Redewendung geworden, מגרה יצר הרע.

gedrückt angesichts der Gefahren, die ihn immer wieder bedrohen können, und erhoben von dem Bewusstsein, dass es doch in seine Hand gegeben ist, diesen Gefahren zu begegnen.

Sinngemäss ist dies nun auf alles oben angeführte anzuwenden.

Eine grosse Zahl von Aussprüchen schilderte die Schwere mancher scheinbar geringfügigen im Allgemeinen leicht genommenen Vergehen, rubrizierte sie zum Teil unter die Todsünden, wies nach, dass sie den Weg, zum ewigen Heil verbauen. Auch hier liegen Warnungen vor, Hinweise, wie das Kleine nicht klein genommen werden dürfe, weil sich aus kleineren Anfängen Schwereres entwickelt, wie es gerade, weil es so klein genommen, zur Gewöhnung wird und seine Uebertretung niemals einen Gedanken reuiger Einkehr aufkommen lasse. Aber all jene Aussprüche haben eben nur den Charakter von Warnungen, die immer nur auf ihre psychologische Wirksamkeit abgeschätzt werden müssen. Auch heute leben jene Aussprüche unter uns, wie oben ausgeführt. Und dennoch werden sie, wo es der Sache entspricht cum grano salis genommen. Niederdrückend wirkt freilich das Bewusstsein, dass man immer wieder in den gleichen Fehler verfällt. Aber in Zeiten der inneren Abrechnung unterschied man wohl, wie auch heute zwischen jenen Vergehen und eigentlichen Todsünden.

An diesen Beispielen mag es genügen. Ueberall lässt sich erweisen, dass die wiedergegebenen niederdrückenden Stimmungen, nicht ein Endergebnis sind, sondern nur das erste Stadium wiederspiegeln, das durch ein anderes Stadium abgelöst wird, oder, mit dem vorhergehenden vereint, das Ganze des Verhältnisses des Frommen zu Gott wiedergeben, wie es durch Sünde und Busse in dem, was wir unter Sündenbewusstsein zusammengefasst haben, sich darstellt.

Es liegt uns hier fern, Kritik an dem Sündenbewusstsein der christlichen Religion zu üben. Doch muss es zum Vergleiche herangezogen werden, weil von christlicher Seite das jüdische Sündenbewusstsein beurteilt und gewertet wird an dem Masstabe des christlichen. Eine derartige gegenseitige Beur-

teilung hat nur dann erträglichen Sinn, wenn man sich auf einen gemeinsamen Boden stellt. Als einen solchen sehe ich für das Sündenbewusstsein an, dass Schuld und Sühne im allgemeinsten Sinne gefasst wird als eine Entzweiung und ein Wiedereinswerden mit Gott, dass die beiden Phasen, die jeder Mensch durchläuft, gekennzeichnet sind durch das Bewusstsein von Gott abgefallen zu sein, sich als Sünder zu fühlen und wieder den Weg zu Gott zurückgefunden zu haben und von ihm wieder in Gnaden aufgenommen zu sein. Für das Christentum ist das echte Sündenbewusstsein geknüpft an den Glauben an das Dogma von der Erbsünde. Den Juden, die diesen Glauben nicht haben, kann also gar nicht das echte Sündenbewusstsein eigen sein[304]. Und die Sicherheit der Wiedervereinigung mit Gott ist geknüpft an das Dogma des Glaubens an den Erlöser und die durch ihn bewirkte Erlösung. Das Judentum kann diese Garantie der Versöhnung nicht schaffen, darum muss es in der Zerrissenheit des Sündenbewusstseins stecken bleiben. Für die talmudische Zeit fanden sich die Belege, wenn man — selbstverständlich unwillkürlich und unbewusst — aus dem überreichen Material von diesem Gesichtspunkt aus wertet und wählt.

Wir sind aus der Erfahrung des Charakters des heute in uns wirksamen Sündenbewusstseins zu einem anderen Ergebnis gelangt und halten uns aus den oben ausgeführten Gründen für berechtigt, dies auf das talmudische Sündenbewusstsein zu übertragen. Wir meinen, dass der Gewinn, der sich für den Menschen aus der Annahme des Dogmas der Erbsünde ergeben könnte, die Ueberzeugung, dass wir alle vor Gott Sünder sind, dass wir nicht auf unsere fleckenlose Reinheit pochen dürfen, durch die Grundüberzeugung des Judentums erreicht wird, die schon im Kohelethwort ausgesprochen wird: כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. „Es gibt keinen frommen Menschen auf Erden, der das Gute täte und nicht sündigte". Auf die Gefahren des Dogmas der Erbsünde für das Sündenbewusstsein hinzuweisen, gehört nicht in den Rahmen unserer Erörterungen. Und ebenso sind wir der Ueberzeugung, dass es des Glaubens an den Erlöser

nicht bedarf, um die Furcht vor der Sünde und ihren Folgen restlos zu tilgen[305]. Wir empfinden wenigstens die Beseligung der Wiedervereinigung mit Gott in dem Akt der תשובה — naturgemäss je nach der Eigenart des Einzelnen — bis zur menschlich denkbar gewaltigsten Höhe. Ob in der gleichen Weise wie der gläubige Christ, das können wir nicht beurteilen. Doch das sollte ebensosehr von der anderen Seite gelten. Wir vermögen jedenfalls nicht einzusehen, inwiefern der mehr passive Charakter, der dem Sündenbewusstsein durch Erbsünde und Erlösungsglauben verliehen wird, objektiv betrachtet, eine grössere Gewähr bietet für eine tiefere Ergriffenheit durch die beiden Momente des Sündenbewusstseins, das Empfinden der Schwere der Sünde und die frohe Sicherheit des Wiedereinsseins mit Gott, als der aktive Charakter des jüdischen Sündenbewusstseins, nach der die ursprüngliche Reine der Seele allein durch eigene Schuld getrübt wird und die Versöhnung mit Gott allein durch die eigene Umwandelung, die nur durch תשובה, aber durch diese immer erreicht wird.

Doch angenommen — nicht zugegeben — es sei wirklich durch den Glauben an jene christlichen Dogmen oder die psychologische Einstellung, die ja älter als die Formulierung der Dogmen sein mag, ein stärkerer Grad der Vertiefung der beiden für das Sündenbewusstsein charakteristischen Momente erzielt worden — sind diese denn Selbstzweck? Es kommt doch vor allem darauf an, dass der Widerstreit sich in eine Harmonie auflöst, dass das Verhältnis des Menschen zu Gott wieder in seiner ganzen ungetrübten Reinheit, in seiner innigen Herzlichkeit empfunden wird, wie es im Anfang gewesen. Es geht doch darum, dass wir uns bewusst werden, dass Gott gegen das Gefahrenmoment, das er aus Gründen der Erhöhung des Menschen durch die Schaffung der Möglichkeit der Sünde in die Welt gesetzt in Seiner Allgüte ein Gegengewicht geschaffen, nennen wir es Versöhnung oder Erlösung. Ist es da nötig, dass immer der Weg von der tiefsten Tiefe zur höchsten Höhe durchmessen wird? Ist nur die Harmonie von Wert, die die schrillsten Dissonanzen löst?

Es ist eben — so sagen die oft erwähnten Beurteiler — überhaupt nicht zu irgendeiner Harmonie zu einem rechten seelischen Ausgleich gekommen. Und wenn wirklich jene erwähnten Aussprüche nicht bloss Einzeläusserungen, sondern der Ausdruck der Lebensanschauung sind, — so halten sie uns entgegen — sie stehen alle nebeneinander, Niederdrückendes und Erhebendes ist nicht zu einer höheren Einheit zusammengeschlossen, die Anschauungen lösten sich als Stimmungen ab. Denn es liegt eben im Wesen der jüdischen Frömmigkeit jener Zeit, dass es nicht zu jenem innerlich befriedigten selbstsicheren, von Frohsinn und Glücksbewusstsein erfüllten Sicheinsfühlen mit Gott kommen kann. Um die Unrichtigkeit dieser Behauptung zu erweisen, bedarf es aber einer besonderen Darstellung von dem wahren Wesen der talmudischen Frömmigkeit.

Anmerkungen.

1) Unter v. a. sei aus den hier in Betracht kommenden Hauptwerken citiert: F. Weber „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften" 2. Aufl. S. 333: „die Heilsgewissheit wird nicht erlangt, die Sicherheit des religiösen Bewusstseins, die Freudigkeit zu Gott mangelt dem Sünder und die Furcht begleitet ihn bis zum Tode, ja über diesen hinaus". W. Bousset „die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter" 2. Aufl. S. 116: ... „jene nervöse, gereizte, überanstrengte auf der Seele des einzelnen schwer lastende Frömmigkeit" S. 215: „die ganze aufgeregte pharisäische Frömmigkeit, das Schwanken zwischen tiefstem Sündenelend und hochmütiger Selbstgerechtigkeit, das Klagen um die Tiefe der menschlichen Sünde, das Anschreien der göttlichen Gnade ..." J. Köberle, „Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Chr." S. 516: „dem Gewissenhaften und Ernsten musste eine unerträgliche Qual erwachsen aus dem ewigen Gefühl des Zwiespalts zwischen Sollen und Sein. Was musste es für eine Marter sein, immerfort das Ideal sich selbst vorhalten zu müssen und immerfort zu empfinden, dass dasselbe nicht erreichbar sei. Und dabei handelte es sich um die allerpersönlichste Angelegenheit, nicht bloss um Frieden und Lebensfreude, sondern um ewiges Leben und ewiges Verderben".

2) Das Werk von Travers Herford „das pharisäische Judentum", so überaus wertvoll es gerade in seiner Wirkung auf weite Kreise ist durch seine prägnante Darstellung und das Fehlen des wissenschaftlichen Beiwerks, das den Laien verwirrt, und so einzigartig es dadurch ist, dass ein gläubiger Christ sich völlig in die Seele der jüdischen Weisen versetzt, geht zu wenig im Einzelnen auf die Charakterisierung der pharisäischen Frömmigkeit ein. Es zeigt mehr, wie die Pharisäer gegenüber den Vorwürfen, die gegen sie im Neuen Testament erhoben werden von ihrem Standpunkt aus im Rechte sind. T. hat, wie er selbst (S. 188) hervorhebt, die Quellen nicht in ihrer Fülle des Beweismaterials sprechen lassen, die nötig ist, um auf den Gegner Eindruck zu machen.

3) D. A. Chwolson „das letzte Passamahl Chr." 71. Felix Perles „Bousset's Religion des Judentums" S. 22—24, dessen Beurteilung des Werkes von Bousset übrigens weit über eine blosse Kritik hinausgeht und eine ganze Fülle von Anregungen gibt. J. Elbogen „die Religionsanschauungen d. Pharis." S 7. J. Eschelbacher „das Judentum im Urteile der modernen protestantischne Theologie" S. 38.

4) Köberle a. a. O. S. 674: Das Judentum der Diaspora . . . vermochte natürlich nicht das Erlösungsbedürfnis zu befriedigen, welches die heidnische Welt erfüllte. — Auch für diejenigen Gelehrten, die nicht vom theologischen Standpunkt sondern von dem der religionsgeschichtlichen Erforschung an die Beurteilung des Verhältnisses der christlichen zur jüdischen Religion gehen, ist es ein Dogma, dass das Christentum die absolute Religion ist gegenüber den anderen Religionen, die einschliesslich des Judentums nur relativen Wert haben, weil das Christentum Erlösungsreligion. Vgl. die verschiedenen Gruppierungen der Religionen bei Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte B. I, S. 6 ff.

5) In erster Reihe bei dem standard work für diese Frage, dem erwähnten Werke von Köberle.

6) Leviticus Rabba 9, 9. 7) Mechiltha 43 b.

8) Aboth III 1. Falsch ist die Uebersetzung von טפה סרוחה mit „befleckter Samen“ bei Weber a. a. O. S. 226, wie ja die Fortsetzung des Ausspruchs an der angegebenen Stelle ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה zeigt. Demgemäss sind auch die Folgerungen, die Weber daraus zieht, unzutreffend. Im Allgemeinen ist die Darstellung, die Weber a. a. O S. 225—231 über „Entstehung und Wesen des sündigen Menschen“ nach der Auffassung von Talmud und Midrasch gibt, richtig. Nur dass jene detaillierte Schilderung, die er auf S. 225—227 gibt (aus Tanchuma Pikkude 3 zitiert), völlig vereinzelt steht und eine Verallgemeinerung für das religiöse Bewusstsein jener Zeit völlig abwegig ist.

9) Sanh. 56 b. 10) Lev. R. 24, 8. Sanh. 93 a. Sabb. 88 b.

11) Sukka 52 b. 12) Sanhedrin 91 b. 13) Gen. R. 54, 1.

14) Kidduschin 80 b: אפילו בשעת אגינותו של אדם יצרו מתגבר עליו.

15) Gen. R. 22, 6.

16) Kidduschin 30 b: יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום.

17) Sukka 52 a. Eine Erfahrungstatsache der Psychologie, die zum mindesten von den Menschen mit starken Gefühlen und leidenschaftlichen Impulsen gilt.

18) ebds. 19) Sifra zu Lev. 18, 4. 20) Exodus Rabba 36, 3.

21) Pesikta Rabbati ed. Friedmann S. 150 a.

22) Berachoth 16 b, 17 a.

23) u. a.: Weber a. a. O. S. 259: „der Jude weiss sich allenthalben umfangen vom Uebel, vom Tode und von der Macht der Dämonen“.

24) Midr. Teh. zu 16, 3; Buber S. 120.

25) Berachoth 4 a. 26) Midr. Teh. zu 36, 11; B. S. 252.

27) Sanhedrin 81 a wobei angemerkt sein mag, dass es sich in diesem Psalm nur um ethische Pflichten handelt und nicht einmal um solche, die auf den ersten Blick so schwer zu erfüllen sind.

28) Berachoth 4 a. 29) Midr. Teh. zu 17, 3; B. S. 130. 30) Kidduschin 81 a f.

31) Sifre zu Dt. 7, 9. 32) Sabbath 105 b. 33) Tosefta Ab. s. 6, 15.

34) Arachin 15 b. 35) Sanh. 92 a. 36) Tanna de be Elijahu cap. 26.
37) Midrasch Agg. zu Ex. 22, 15. 38) Keth. 68 a. 39) Sota 5 a.
40) Lev. R. 33, 10; Sabb. 33 a; Nidda 13 a, 13 b; Berachoth 61 a; Sanh. 92 a; Ned. 20 a u. o.
41) Baba k. 119 a. 42) Baba m. 112 a. 43) Ned. 40 a.
44) Derech Erez R. c. 11. 45) Baba m. 58 b.
46) Berachoth 31 b; Sabbath 114 a; Megilla 28 a; Sanh. 7 a; Aboth III 7 u. 8: u. o.
47) Sanh. 90 a; Baba m. 59 a; Jer. Chag. II 1 Kr. 77 c; Aboth 3, 11; Ab. d. R. N. 12, 13.
48) Vgl. die Zusammenstellung der 24 Fälle bei Maimonides Hilch. Teschuba IV, in denen es sich übrigens auch fast ausschliesslich um ethische Vergehen handelt.
49) Grundverkehrt freilich die Behauptung Weber's a. a. O. S. 37 „Wenn Adam als beschnitten geboren gedacht wird, (Tanchuma Noah 5), so liegt die Idee zu Grunde, dass er sein Leben in gesetzlicher Form führen soll; der Mensch ist da von vornherein als Jude gedacht". Die Vergleichung mit Parallelstellen wie Aboth de R. Nathan 2, 5, wo auch ein Bileam als beschnitten geboren bezeichnet wird, die Begründung, die bei den meisten dort (und auch an der von Weber zitierten Stelle) als beschnitten Geborenen gegeben wird, weil sie תם oder תמים genannt werden, hätte Weber eines Besseren belehren müssen. Ganz abgesehen davon, dass es in Genesis Rabba 11, 6 und den Parallelstellen Gen. R. 6, 2 und Ps. Rabb. 23 heisst אם חביבה המילה מפני מה לא ניתנה לאדם הראשון: Wenn die Beschneidung so sehr von Gott geschätzt wird, warum ward sie nicht Adam verliehen?
50) Sanh. 38 b, Gen. R. 8, 1 u. Parallelstellen besonders Pes. de R. K. 36 b f.
51) Ab. s. 5 b. 52) Gen. R. 19, 12, 53) ebd. 21, 6.
54) Sanh. 38 b אדם הראשון צדוקי . . . כופר בעיקר היה.
55) Sanh. 108 a 56) Gen. R. 32, 6.
57) Gen. R. 36, 3 u. 4 wenn auch kontrovers.
58) Ned. 32 b. 59) Schirhaschirim R. zu 1, 4.
60) Sabbat 146 a. Es bedeutet nach dem Autor dieses Ausspruchs (R. Abba b. Kahana) wenn auch nicht eine positive Schuld, so doch immer einen Mangel an Vollkommenheit, wenn jenes „Gift" noch nicht von Abraham und Isak wich, denn nach ihm ist es ja in die Hand des Menschen gegeben, durch die sittliche Arbeit an eigenem Selbst die Stärke des Giftes abzuschwächen und es durch die Summierung der Arbeit zweier Geschlechter völlig unschädlich zu machen. Anders die kontroverse Ansicht der anonymen Ueberlieferung, nach der erst im Augenblick der Offenbarung durch ein Wunder oder durch den gewaltigen Eindruck dieses Wunders sich jenes Gift, das den Heiden verblieben ist, in Israel verlor. Diese Ansicht muss freilich, um den Proselyten gerecht zu werden, annehmen, dass deren Genien (מולייהו הוי) bei der Offenbarung zugegen waren. Jehuda Halevi, der die

Erwählung Israels gewissermassen physiologisch begründet als die natürliche Konsequenz eines von den Vätern her mit besonderen erblichen Anlagen ausgestatteten Zweiges der Menschenfamilie (Kusari I 95) muss konsequenterweise den Proselyten die Möglichkeit absprechen die höchste Stufe, die des Prophetismus zu erlangen. (ebds. I 115 vgl. D. Cassel Kusari S. 72 Anm. 1, dass der Autor mit dieser Ansicht ziemlich allein steht.)

61) Lev. R. 11, 5. 62) Ned. 32 a.

63) Gen. R. 41, 8 das die Ansicht R. Jehudas. Nach R. Nechemja war es sündhaft, dass er noch solange mit Lot zusammengehalten.

64) Gen. R. 39, 7. 65) Gen. R. 39, 8. 66) Pesikta de R. K 151 a

67) Gen. R. 75, 2. 68) ebd. 76, 9. 69) ebd. 79, 8.
70) Lev. R. 37, 1, Gen. R. 81, 2. 71) Gen. R. 76, 2.
72) ebd. 84, 8. 73) ebd. 84, 20. 74) ebd. 80, 1.
75) ebd. 74, 4. 76) ebd. 72, 3. 77) Sanh. 6 b, Sota 13 b.
78) Berachoth 55 a. 79) Gen. R. 100, 3. 80) ebd. 89, 2.
81) Tanchuma וישב 8. 82) Sota 36 b לעשות צרכיו vgl. Raschi.
83) Gen. R. 84, 7. 84) ebd. 87, 3. 85) Tanchuma וישלח 5.
86) Gen. R. 80, 11. 87) Seb. 102 a; noch weiter ausgeführt Lev. R. 11, 6.
88) Sabb. 97 a. 89) Baba b. 109 b. 90) Sanhedrin 8 a.
91) Tosefta Sota 6, 7. 92) Sota 13 b ברב בישר ברב בישרותו.
93) Pesachim 66 b. 94) Koh. R. zu 10, 14. 95) Dt. R. 2, 8.
96) Tanch. ואתחנן 6. 97) Berachoth 32 a. 98) Sabb. 55 b.
99) Lev. R. 7, 1. 100) Tanch. אחרי מות 6. 101) Erubin 63 a.
102) Baba b. 91 a und 91 b 103) Sifre Deut. § 17.
104) Koh. R. z. St. 105) Lev. R. 26, 7. 106) Joma 22 b.
107) Midrasch Samuel 25, 2. 108) Jer. Sanh. II 6 Kr. 20 c.
108 a) Tanch. וארא 5.

109) ebd. als Antwort Gottes auf die Klage des Jod, dass Salomo durch Uebertretung des Verbots Dt. 17, 17 es aus der Thora getilgt.

110) Schirhasch. R. zu 1, 1 (5). 111) Sanh. 104 a.
112) Schirhasch. R. zu 1, 4. 113) ebd. zu 1, 6.
114) Berachoth 31 b. 115) Sifre Nu. § 67. 116) Mech. zu Ex. 12, 26.
117) Mech. zu Ex. 13, 19. 118) ebds. zu 15, 22. 119) Pes. 99 a.
120) Tanch. ed. Buber ויגש 8. 121) Ex. R. 42, 6.
122) Lev. R. 18, 3. 123) Schirhasch. R. zu 1, 12.
124) Ex. R. 42, 8; jer. Taanith IV 8 68 c, Sanh. 102 a.
125) Num. R. 4, 8. 126) Sifre Nu. § 90.
127) Sifre suta בהעלתך 4. 128) Sabb. 64 a. 129) Dt. R. 7, 10.
130) jer. Pea I 1 ed. Kr. 16 a. 131) Midr. Sam. 13, 4.
132) Sifre Dt. § 156. 133) Midr. Sam. 13, 4.
134) Schirhasch. R. zu 4, 11. 135) ebd. zu 1, 4
136) Sabb. 119 b. 137) j. Schekalim I 145 d.

138) Vgl. die Worte R. Jehuda's דייך ר' מאיר אין דורשין שיר השירים לגנאי אלא לשבח שלא נתן שיר השירים אלא לשבחן של ישראל.

139) Dass es jedoch auch in späterer Zeit an einem selbständigen Urteil nicht fehlt, dafür vgl. u. a. auch die Auseinandersetzung R. Samuel b. Meir's über das Verhalten Jakob's zu Esau in seinem Pentateuchkommentar zu Gen. 22,7 f. 32,29.

140) Wir kommen auf diese Gegeninstanz noch ausführlicher zurück.

141) Sanh. 102 a; Jer. Taanith IV 8 Kr. 68 c; Joma 87 a.

142) Makkoth 24 a. Vgl. dazu S. Schechter „The Zachuth of the Fathers" in „Some Aspects of Rabbinic Theology" S. 185 ff. J. Wohlgemuth: „Das Verdienst der Väter" in Carlebach-Festschrift S. 125 ff.

143) Sanh. 27 b u. o. vgl. Wohlgemuth a. a. O. S. 132 ff.

144) Sabbath 22 b. Dort eine ganze Liste der Sünden, um derentwillen dies geschieht; – nicht ganz hierher gehört, ist aber doch charakteristisch, dass man sich auch verantwortlich fühlt für die Sünden der Kinder bis sie im Sinne der Verpflichtung gegenüber dem Thoragesetz mündig werden, das bekannte ברוך שפטרני מעונשו של זה Gen. R. 63, 10; vgl. freilich חדושי הרד"ל in Midr. R. ed. Wilna z. St., der diesem Segensspruch einen anderen Sinn unterlegt.

145) Berachoth 61 b spricht sogar ein Führer seiner Zeit Rabba: כגון אנו בינונים, „auch wir z. B. sind nur solche, die in der Mitte stehen", worauf ihm freilich sein Schüler Abaja erwidert: לא שביק מר חיי לכל בריה dann hast du ja jedem die Möglichkeit des Seins abgesprochen.

146) Tosefta Kidd. 1, 14. 147) ebds. 1, 15.

148) Sabb. 153 a. 149) Tosefta Kidd. 1, 14; Kidd. 40 b.

150) Sifra zu Lev. 20, 5. 151) Schabuoth 39 a.

152) Mech. zu Ex. 19, 6; nach der einleuchtenden Verbesserung von Weisz.

153) Sanh. 43 b und Jer. Sota VII 5 Kr. 22 a. Ueber die sehr schwierige Frage, dass, nach der von Rabbi Jehuda und R. Simon b. Lakisch vertretenen Anschauung, von der Ueberschreitung des Jordans bis nach der Zerstörung des zweiten Tempels diese Gemeinbürgschaft auch für die verborgenen Sünden gilt, vgl. Wohlgemuth a. a. O. S. 140 f.

154) Dt. R. 7, 8.

155) Sifra zu Lev. 26, 37; hyperbolisch erweitert in Sota 37 b; vgl. die aufschlussreiche Abhandlung von A. Abeles „Alle Israeliten sind Bürgen, Einer für den Anderen" Schwarz-Festschrift S. 231 ff.

156) Dt. R. 2, 19.

157) Sabb. 54 b. Aehnlich Sukka 29 b; Sanh. 20 a; 27 b; 103 a.

158) Midr. Teh. zu 14, 7; Buber S. 115.

159) Gen. R. 63, 12. 160) Jebamoth 63 b.

161) Sifre z. St.; doch vgl. Wohlgemuth a. a. O. S. 129–131, wo ausgeführt wird, dass es sich hier wohl nicht (gegenüber anderen Erklärungen) um die Belastung eines Einzelnen durch die Sünden seiner Nachkommen

sondern um die Belastung der vergangenen Generationen durch die Sünde der gegenwärtigen handelt.

162) Ab. s. 3 a. 163) Koh. R. zu 1, 15. 164) Ab. R. N. 12, 9.

165) Midr. Teh. zu 46, 1 Buber S. 272.

166) Sanh. 104 a אבא לא מזכי ברא. 167) Sifre zu Dt. 33, 7.

168) Baba K. 50 a. 169) S. 104.

170) vgl. Quellen bei Schechter a. a. O. „Sin as Rebellion" S. 219—241.

171) Jer. Schekalim V 2 Kr. 48 d.

172) Jebamoth 121 b. 173) Berachoth 28 b.

174) ebds. 60 b. 175) Sabb. 152 b. 176) ebds. 32 a.

177) Berachoth 10 a. — Der Leitsatz, den Weber a. a. O. S. 225 an die Spitze seiner diesbezüglichen Ausführungen stellt: „Nach der jüdischen Theologie ist der Leib des Menschen von Natur unrein, weil er irdisch ist, und macht auch die Seele, die vom Himmel her rein in ihn eingeht, durch seine Verbindung mit ihm unrein", ist in dieser Allgemeinheit falsch. Selbst aus der von Weber S. 225—229 wiedergegebenen Stelle Tanchuma Pikkude 3 geht nicht im geringsten, „die natürliche Unreinheit" des Leibes hervor, sondern nur, dass die Seele im Hinblick auf die Verführungen, denen sie im Diesseits ausgesetzt ist, nicht durch die Verbindung mit dem Leibe ins Erdendasein eintreten will. In dem bekannten Vergleich von Leib nnd Seele mit dem Blinden und Lahmen (Sanh. 91 a) ist ja auch der Leib nur als ausführendes Organ der Seele gedacht. Im Uebrigen ist diese Tanchumapartie, aus der Weber — wie übrigens oft aus einer vereinzelten Stelle — ein ganzes System von Lehrsätzen der jüdischen Theologie aufbaut (vgl. oben Anm. 8), ein Zusatz aus später Zeit. Vgl. Buber's Tanchuma Einleitung S. 171.

178) Berachoth 61 a. 179) Gen. R. 8, 11.

180) Joma 69 b wird in diesem Sinne auch den Tieren der יצר הרע דעברה beigelegt; vgl. daselbst: חבשוה תלתא יומי ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל ולא אשתכח.

181) Gen. R. 9, 7. Man möchte sagen, hier ist Mandeville's Bienenfabel in nuce.

182) M. Berachoth IX 5.

183) פירוש משניות להרמב"ם zur eben genannten Mischna. Hier haben wir ein recht typisches Beispiel für die Gleichsetzung des Jezer hara mit den natürlichen Trieben. Vorausgeht der Satz: „Man ist verpflichtet Gott ebenso sehr für das Böse zu danken, das Er einem zuschickt, wie man für das Gute dankt Und diese Forderung wird erschlossen aus dem Satz Dt. 6, 5 du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott mit deinem ganzen Herzen, deinem ganzen Leben und deinem ganzen Vermögen. Genau so wie beim Leben und Vermögen die Anlehnung an diesen Satz besagen will, „selbst wenn man dir dein Vermögen nimmt, bist du verpflichtet, Gott zu preisen, so muss auch das „mit deinem ganzen Herzen", das gedeutet wird „mit deinen beiden Herzen, mit deinen beiden Trieben, dem guten Trieb und dem bösen Trieb",

in dem Sinne genommen werden: auch wenn der böse Trieb sich in dir regt, musst du Gott preisen. Das kann aber in diesem Zusammenhang nur bedeuten: Wenn bei einem Unglück die natürlichen Triebe der Abneigung und des Hasses gegen das Schlimme, das sie trifft, sich regen, musst du statt dessen den Urheber dieses Bösen lieben und ihn preisen.

184) Koh. R. zu 9, 4. 185) Berach. 32 a.

186) ebds. oben. Eine ausserordentliche Uebertreibung ist es nun freilich wieder, wenn Weber a. a. O S. 242 sagt: „Aus diesen Gründen ist die Schuld des Menschen ziemlich gering; eigentlich ist Gott die letzte Ursache der Sünde.“

187) Schechter Midrasch hag. S. 112. 188) Baba b. 16 a.

189) Berachoth 32 a. 190) ebds. 31 b unten. 191) Makkoth 10 b.

192) Sabbath 104 a. Dass dies der Sinn des Ausspruchs בא לטמא פותחין לו בא לטהר מסייעין אותו geht aus dem Zusammenhang hervor, nach der dieser Satz als Beweis dafür gebracht wird, dass für den reuig Zurückkehrenden zwar Oeffnungen an dem ק vorhanden sind, das, als Symbol für Gott, dem ר, dem Sinnbild des Frevlers, den Rücken zuwendet, aber zwei Tore für den hat, der sich wieder zu Gott wenden will. Ausgenommen bei der einen Parallelstelle Menachoth 29 b hat Raschi in der Erklärung des Schriftwortes, aus dem das בא לטמא פותחין לו abgeleitet wird, der Worte אם ללצים הוא יליץ die Bemerkung מעצמו הוא יליץ לא יסייעוהו ולא ימנעוהו oder (Makkoth 10b) אין מעכבין אותו oder sinngemäss. Dikduke Soferim hat in der Münchener Handschrift s. v. פותחין לו in Sabb. 104 a, Joma 38 b, Aboda s. 55 a פתחין statt פותחין d. h. Tore stehen ihm offen, aber nicht: man öffnet ihm. Vgl. auch Tosaphoth zu Sabb. 104 a s. v. אית דגרסי, wo es natürlich heissen muss אית דגרסי בא לטמא פתחין לו.

193) Pirke R. E. cap 15. Schon mehrfach citiert, vgl. Schechter Victory over Evil Jezer a. a. O. S. 289 Anm. 1.

194) Aboda s. 5 b. 195) Aboth III 1. 196) Nedarim 9 b.

197) Gen. R. 22, 6. 198) Berachoth 5 a oben.

199) Sanh. 107 b. 200) Kidd. 30 b.

201) Sukka 52 a. — Es kann nicht nachdrücklich genug hingewiesen werden auf das psychologische Verständnis, das sich hier bei den Midraschlehrern für den rechten Weg zeigt, den Leidenschaften beizukommen. Es ist eine Erfahrungstatsache, dass die unerbittliche Strenge, mit der man gegen die natürlichen Triebe anzukämpfen versucht, sie wohl gewaltsam eine Zeit niederzwingen kann, aber nur mit dem Erfolg, dass sie sich um so gewaltsamer einmal später Bahn brechen. Das geeignete Mittel hier ist allein, die aufgespeicherte Energie auf andere Betätigung zu lenken und sie dort zur Entladung zu bringen. Und der fernere Gedanke, der dem guten Erzieher geläufig ist: Strenge zu einer Zeit und Milde zu anderer Zeit und in bestimmten Einwirkungen Strenge mit Milde paaren, das alles ist an jenen citierten Stellen, die man im Zusammenhang nachlesen wolle, ausgesprochen. Die

dortige Zusammenstellung des Jezer hara mit dem Weibe und dem Kinde ist nicht nur ein poetisch gelungenes Bild, sondern birgt auch einen sehr bedeutungsvollen Sinn. Und der Streit zwischen R. Chanina b. Papa und R. Simon in Gen. R. 22, 6, ob man den Jezer hara „wenn er seine Lust mit einem treiben will“ fortstossen oder erfreuen soll durch die Worte der Thora geht im letzten Gedanken zurück auf den bekannten Gegensatz zwischen Kant und Schiller in ihrer Ethik. Die Erfüllung der Pflicht, das Meiden des Bösen als einen gewaltsamen Sieg über den inneren Trieb oder als das Resultat einer gewissermassen freundschaftlichen Auseinandersetzung mit ihm, in dem der böse Trieb sich dem guten aus naturgewordener Neigung unterordnet, aufzufassen, das ist hier wie dort die Grundfrage.

202) Megillah 10 b u. o. 203) M. Sanh. VI 5. Chag. 15 b.

204) Berachoth 61 b. 205) Erubin 19 a.

206) Erubin 21 b u. o. 207) Rosch hasch. 16 b. 208) Pesachim 119 a.

209) Midr. Teh. zu 22, 9 B. S. 192. 210) Ber. 3 a.

211) Midr. Teh. zu 9, 14 B. S. 89. אמר ר׳ אבהו זה אחד מן חמשה מקראות הקשות שהן מלמדין שישועתן של ישראל היא ישועתו של הקב״ה.

212) Pesikta R. K. 131 b u. o. 213) Gittin 58 a.

214) Pes. R. K. 120 b. 215) Meg. 29 a.

216) Schir hasch. R. zu 5, 2. 217) Vgl. oben S. 117.

218) jer. Ab. s. III 1, 42 c. 219) Ber. 10 a.

220) Weber behauptet: (a. a. O. S. 154) „der oft gebrauchte Name אבינו שבשמים besagt nichts weiter als dass Gott Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat; ein tieferes Eindringen in das Wesen Gottes, als der die Liebe ist, hat der Name Vater in der jüdischen Theologie nicht zur Folge gehabt.“ Dalman, der jetzt sicher berufenste Beurteiler unter den christlichen Theologen hat („die Worte Jesu“ S. 154) in einer Polemik gegen J. H. Wendt „die Lehre des Judentums“ II S. 144 erklärt: „eine grössere Neigung zur Anwendung des Vaternamens auf Gott seitens der Juden ist eine historische Tatsache. Jesus hat diese Bezeichnung Gottes dem Volksgebrauch seiner Zeit entnommen“ und führt weiter aus, dass auch diese Bezeichnung nicht nur für das Verhältnis Gottes zu seinem Volke sondern auch für das Gottes zum Einzelnen üblich war. Gegen Bousset, der trotz dieses Zeugnisses und der entsprechenden Belege sich nicht zu diesem Zugeständnis entschliessen kann vgl. Perles a. a. O. S. 127—129 Bousset hat freilich, offenbar unter Einwirkung der Kritik von Perles, in der 2. Auflage seine Ausführungen gemildert. Köberle findet in seinem 682 Seiten grossen Werke „Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel“ überhaupt keine Gelegenheit auf diesen Kernpunkt in der Beurteilung der Gnade und Liebe Gottes einzugehen.

221) Joma 9 b. 222) Midr. Teh. zu Ps. 40, 5 B. S. 258.

223) Gen. R. 98, 15. 224) Midr. Teh. zu Ps. 22, 5 B. S. 191.

225) Ber. 5 a. Midr. Teh. zu Ps. 94 B. S. 418.

226) Taanith 11 a u. o. 227) Kidd. 40 b.

228) ebds. 8a; Ab. a. 4 a; Ab. R. N. 28, 5.
229) Taanith 8 a. 230) Ber. 19 a u. o.
231) M. Ber. IX 2. 232) ebds. IX 5. 233) Ber. 60 b.
234) Midr. Teh. z. St. B. S. 426. 235) Erubin 19 a.
236) Joma 85 b—87 b; Rosch hasch. 16 a—18 a. 237) Ber. 26 b.
238) Menachoth 110 a. 239) Pesachim 72 b u.; Sukka 45 a.
240) Ber. 10 b; Joma 71 a. 241) Erubin 19 a. 242) Joma 86 a.
243) Schabuoth 13 a. 244) Ber. 5 b.
245) Sabb. 119 b. Rosch hasch. 18 a.
246) Sebachim 89 b; Ber. 55 a; Tanch. וישלח 6.

247) Vgl. hierzu, wie zu diesem ganzen Abschnitt J. Wohlgemuth „Schuld und Sühne“ Jeschurun III. Heft 9 bes. S. 471 ff.

248) Pes. R. K. 158 b und Parallelstellen.

249) Midr. Teh. zu 94, 15 B. S. 418; Joma 86 b; Pes. R. K. 163 b; Pes. rabb. 184 b; Schirhasch. R. zu 5, 2.

250) Sanh. 108 b; Gen. R. 38, 9; ebd. 94, 6: Sanh. 103 a.

251) Ab. s. 4 b f.

252) Vgl. darüber ausführlich: die bereits erwähnten Abhandlungen von S. Schechter: „The Zachuth of the Fathers“; J. Wohlgemuth: „Das Verdienst der Väter“. Ferner: The Doctrine of Original Virtue“ in S. Levy „Original Virtue etc.“; vor allem aber das umfassendste Werk, das alles einschlägige Material verwertet, von A. Marmorstein „The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature.“

253) Am ausgeprägtesten in dem oft erwähnten Werke von Weber.

254) Bei den verschiedensten Beurteilern; am deutlichsten bei Bousset a. a O. 219: „Wo immer die Religion sich vom nationalen Leben ablöst . . . da tritt auch das Streben hervor, die Summe der in ihr herrschenden Anschauungen in kürzeren oder längeren Formeln eines Bekenntnisses zusammenzufassen und die Zustimmung zu diesen Formeln als unerlässliche Vorbedingung der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zu fordern. Indem sich dann weiter die Theologie des Bekenntnisses bemächtigt, es zusammenhängend bearbeitet und mit Hilfe von Gedanken, die man der allgemeinen Bildung der Zeit entlehnt, zur Weltanschauung erweitert, entsteht das Dogma. Die jüdische Religion ist hier bei den allerersten Anfängen der Entwicklung stehen geblieben“.— Wenn Bousset das auch z. T. richtig damit begründet, dass das Judentum seinem Charakter nach vorwiegend eine Religion der Praxis und des Handelns ist, so geht doch aus manchen Stellen seines Buches hervor, dass er diese Dogmenlosigkeit als ein Manko im Judentum ansieht, dass er aber vor allem das, was nicht dogmenmässig formuliert ist, geringschätzt. — Vgl. S. Schechter Studies of Judaism First Series 1915 S. 147—181. — Dass auch innerhalb des Christentums gegen die Ueberschätzung der dogmatischen Formulierung der im N. T. ausgesprochenen religiösen Anschauungen der Apostel Stellung

genommen wird, dafür braucht ja nur auf das bedeutende Paulusbuch von A. Deissmann hingewiesen zu werden.

255) U. a. von Chwolson, Elbogen, Eschelbacher, Güdemann, Kohler Perles, Wohlgemuth.

256) Für das A. T. gesteht auch Köberle a. a. O. S. 32 ohne Weiteres zu: „Im alten Israel spekulierte man nicht über das Wesen der Sünde und die Motive der göttlichen Gnade. Aber was nicht begrifflich ausgestaltet war, war darum doch inhaltlich vorhanden."

257) Some Aspects etc. S. 8 f. 258) Erubin 13 b.

259) wie das u. a. Perles a. a. O. S. 4 betont.

260) Einen wichtigen Beleg dafür hat erst jüngst Alexander Marx in Jeschurun XI S. 128 gegeben. M. stellt da auf Grund der Lesart einer alten Handschrift fest, dass es in dem bekannten Ausspruch R. Akiba's bei seinen Märtyrertode **nicht** heissen dürfe: mein ganzes Leben habe ich mich darüber gegrämt, wann würde ich wohl Gelegenheit haben, den Schriftvers, dass man Gott auch mit Hingabe des Lebens lieben müsse, zu erfüllen; sondern: mein ganzes Leben habe ich den Schriftvers so gedeutet . . . . und jetzt sollte ich ihn nicht erfüllen? M. fährt fort: „R. Akiba sagt also hier nur, dass er sein Leben mit seiner Lehre in Einklang bringen wolle, drückt aber keinerlei Freude darüber aus, dass ihm die Gelegenheit zum Märtyrertod sich bietet. Das ist durchaus natürlich und steht viel besser im Einklang mit seiner Persönlichkeit und seinen Anschauungen." — Damit ist die Konstruktion Bousset's (a. a. O. S. 429 — wenn er überhaupt auf Grund dieses einen Ausspruchs ein Recht dazu hätte — erledigt! B. sagt: „Die späte jüdische Religion ist eine Religion des Martyriums. Am Schluss unserer Periode steht die Gestalt des Märtyrers Akiba, der sich freut, weil er erst mit seinem Märtyrertod das Wort: „Du sollst Gott lieben mit ganzer Seele", erfüllt". — Die Parallelstelle Jer. Sota V 5, die Marx nicht berücksichtigt, ist nicht gegen ihn ins Feld zu führen, da dort trotz der Freude, die R. Akiba beim Schemabekenntnis im Augenblick seines Märtyrertodes empfindet, nichts davon steht, dass er sein Leben lang auf diesen Augenblick gehofft hat.

261) Harnack „das Wesen des Christentums" volkstümliche Ausgabe S. 32; gemeint ist das trübe Wasser, als das Harnack die religiösen Lehren der talmudischen Schriftgelehrten erscheinen.

262) wie vor allem Kaufmann Kohler in seinem „Grundriss der systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage" an vielen Stellen seines Werkes die fremden Einflüsse nachzuweisen sucht, durch die die religiöse Gedanken- und Gefühlswelt des Judentums nach seiner Anschauung bereichert oder getrübt worden ist.

263) Die oben S. 188 zitierte Baraitha über den Streit zwischen den Schulen Schammai's und Hillel's, der zum Endresultat führte, es ist für den Menschen besser, er wäre nicht geschaffen, ist nicht in das Allgemeinbewusstsein übergegangen. Es setzt sich eben in Widerspruch zu der Grundüberzeugung,

dass die Schöpfung der Welt doch von Gott als „gut“ und gar die des Menschen als „sehr gut“ befunden wurde. Vgl. darüber u. a. R. Jakob Emden in seinen talmudischen Glossen z. St.; Albo's Ikkarim T. IV c. 29; Mahrscha Chiddusche Agadoth zu Makkoth 23b. s. v. תרי״ג, die alle diese Schwierigkeit empfinden und sie z. T. — wenig glücklich — zu lösen suchen. Nicht ohne Absicht ist aber vielleicht das Wort נוח gebraucht und nicht טוב; נוח d. h. sanfter, ruhiger und dann in der Bedeutung angenehmer s. J. Levy WB s. v. Dann wird hier kein Urteil gefällt über den objektiven Wert der Schöpfung und über diese vom Standpunkt G's, sondern ob es für den Menschen bequemer gewesen. Dass es dem Menschen lieber sein mag, den dornenvollen Weg der Pflicht nicht zu gehen, wenn auch am Ende ein hohes und beglückendes Ziel lockt, ist eine verständliche Annahme. Vgl. das analoge לא הן ולא שכרן des R. Jochanan (Berachoth 5b), dass er auf die Prüfungsleiden gern verzichte, wenn sie auch von Gott mit einem hohen Lohne bedacht sind. Auch Ab. R. N. 25, 5 Jalkut 845 ist diese Bedeutung wahrscheinlich. An anderen Stellen ist sie freilich fraglich.

264) M. Ch. Luzzatto „der Weg der Frommen“ ed. Wohlgemuth S. 7f.

265) Kohler S. 174 f.

266) Obwohl man auch hier sich vor Ueberschätzung hüten muss. Herrschte doch bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch unter den Philosophen noch grosse Unklarheit über die einzelnen Seelentätigkeiten. Man sollte es kaum glauben, dass Tetens ein Zeitgenosse Kant's der erste ist, der die uns jetzt in Fleisch und Blut übergegangene Teilung in Denken, Fühlen und Wollen zuerst vorgenommen hat vgl. R. Falckenberg Gesch d. n Phil. 6 S. 273.

267) Vgl. ausführlich darüber das Kapitel: „die Stufenfolge der Gebote“ in J. Wohlgemuth, „das Religionsgesetz in jüdischer Beleuchtung“, Heft II, S. 13—30, woher auch Verschiedenes zum besseren Verständnis unserer obigen Ausführungen zu entnehmen ist.

268) Vgl. אם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם וכו' Sabb. 112b. und die bekannte Frage אכשור דרי Jeb. 39b.

269) wir wissen wohl, dass es verschiedene Lesarten gibt; vgl. die einschlägigen Werke über den Siddur; die in der Praxis verbreitetste scheint uns die genannte.

270) Das ist in den bekannten talmudischen Bestimmungen über die Form der Gutmachung bis zu solcher Konsequenz durchgeführt, dass im Interesse derer, die wirklich ihr Vergehen sühnen wollten und denen die wirkliche Rückerstattung unmöglich war, Ausnahmen statuiert wurden. — die Regel freilich, dass man durch gemeinnützige Werke das Vergehen des unredlichen Erwerbs nicht aus der Welt schaffen könne, duldet keine Durchbrechung. Wohl heisst es: wer nicht die Möglichkeit hat, dem früheren Besitzer oder seinen Erben das Geraubte wieder zurückzuerstatten, weil er nicht mehr weiss, wen er geschädigt, oder weil sein Wirtschaftsgebahren so vielen das Ihre

genommen, dass garnicht festzustellen, wem und in welcher Form er den unredlichen Erwerb zurückerstatten soll, der hat die Summe für gemeinnützige Zwecke zu verwenden. Doch dies nicht deshalb, weil etwa dadurch äusserlich das eine durch das andere aufgehoben wird, sondern weil — nachdem nun einmal die Möglichkeit der vollkommenen Rückerstattung nicht gegeben ist — der Beraubte als Nutzniesser der gemeinnützigen Werke teilweise wenigstens zu seinem Rechte kommt. (Baba K. 94 b und Raschi s. v. בורות).

271) Schon im Talmud begegnet uns jene Beurteilung aber freilich mit der richtigen Wertung: צדיק טוב צדיק שאינו טוב רשע רע ורשע שאינו רע (Kidd. 40 a). Wie weit man in der Verurteilung des „Frommen" geht, „der nicht Gutes tut", beweist Midrasch Tehillim B. S. 68 zu Ps. 7, 9 צדיק ורע רשע וטוב שניהם שקולין זה כזה dass er dem „Frevler der gut ist" völlig gleichsteht.

272) vgl. M. Lazarus: Ethik des Jud. I S. 45: „Eine Schuldaustilgung durch überschüssige „gute Werke" kennt die Ethik und das Judentum nicht".

273) vgl. Luzzatto a. a. O. S. 25 f. 274) Joma 86 b.

275) Köberle a. a O. S. 496. Bousset 451 u. s.

276) Der Talmud hat in der Tat noch den Begriff des צדיק גמור und רשע גמור Berachoth 7 a.

277) wie Köberle a. a. O. S. 509, die jüdische komplizierte Frömmigkeit verurteilend, meint. Ist die Frömmigkeit wirklich eine so einfache Sache und sind Rangstufen unter den Menschen wirklich nicht festzustellen? Wird man Franz von Assisi, Luther, Pabst Alexander VI nicht rubrizieren können, und wird man zwischen ihnen eine ganze Reihe von Abstufungen einzuschieben nicht versucht sein?

278) Das geht schon daraus hervor, dass Rosch hasch. 16 b als בינונים, Mittlere die ganze Zahl derer bezeichnet werden, die zwischen den vollendeten Bösewichtern und vollkommenen Gerechten stehen.

279) Ein Verfahren, das Benjamin Franklin, wie er das in seiner „Selbstbiographie" (deutsch von F. Kapp) schildert, ganz unabhängig von diesem Rat, durch tägliche schriftliche Aufzeichnungen und allwöchentliche Nachprüfungen rein buchmässig angewandt und mit dem er auf dem Wege zur Selbstertüchtigung und möglichst grosser Vollkommenheit seiner ethischen Eigenschaften, wie er bekennt, grosse Erfolge erzielt hat.

280) Harnack a. a. O. S. 31; und dem Sinne nach alle nichtjüdische Beurteiler.

281) Aboth II 1.

282) Von Maimonides kodifiziert Hilch. Teschuba III 2.

283) יש קונה עולמו בשעה אחת Ab. s. 10 b; vgl. auch Taanith 29 a; Kethuboth 103 b.

284) Dass die ausserordentliche Bedeutung der וידוי, dieses Sündenbekenntnisses auf dem Sterbebette im westeuropäischen Judentum auch innerhalb des toratreuen Judentums etwas in den Hintergrund getreten, habe ich in dem Aufsatz: „Das Sündenbewusstsein" Jeschurun VI S. 441 f. festgestellt. In dem

Kern und der Masse, dem osteuropäischen Judentum macht es sich auch heute mit elementarer Gewalt geltend.

285) Schon Maharscha Chidusche Agadoth z. St. macht darauf aufmerksam, dass diese Mahnung der Sinn seiner Klage war. Sind ja seine letzten Worte: והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא stellet einen Sessel bereit für Chiskijahu den König von Juda, der jetzt kommt [sc. um mich zu begleiten (Raschi)], der beste Beweis, dass er wusste, er würde den Weg zum Glücke geleitet.

286) vgl. Marmorstein a. a. O. passim und die Zusammenstellung bei Weber a. a. O. S. 277—312, S. 326—330. Es kommt eben alles auf die rechte Wertung an. Von den Unrichtigkeiten kann hier nur ein Beispiel, aber ein schlagendes gegeben werden. Es werden S. 294 f. gute Belege dafür beigebracht, wieviel Nachdruck auf die reine Abstammung gelegt wird, was die משפחות מיוחסות bedeuten, dass das wichtigste Anliegen eines frommen Israeliten ist, ein ihm ebenbürtiges Weib zu nehmen, d. h. eine solche zu ehelichen, deren rein israelitische Abstammung nachgewiesen werden kann. Und Weber fährt fort: „Der Hauptgrund dieser grossen Wertschätzung der Abstammung von den Vätern Israels ist ja die dadurch vermittelte Gewissheit, Anteil an ihrem Verdienste zu haben". Man lese Kidduschin 70 a ff. nach, woher Weber seine Belegstellen entlehnt hat, ob auch nur eine einzige Andeutung dafür gegeben ist. Vor allem aber: Hätte Weber auch nur den kleinsten Einblick in die Halacha, wie er ihn in anerkennenswerter Weise von dem Wortlaut der Agada gewonnen, so wäre ein solcher Schluss, wie jedem Kundigen bekannt, unmöglich gewesen.

287) J. Wohlgemuth a. a. O. S. 98—145.

288) Die Rolle, die diese Lehre innerhalb des Chassidismus spielt, ist bekannt. Sie ist aber, wenn auch in abgeschwächtem Masse, im Gesamtjudentum lebendig. Vgl. die sprichwörtliche Wendung: „Er ist keiner von den ל״ו צדיקים".

289) Das ist Grundanschauung, weil jede andere Ansicht mit dem beherrschenden Prinzip sich in Widerspruch setzen würde, nach dem allein das Diesseits die Stätte des menschlichen Wirkens zum Guten oder zum Bösen sein kann. Inwiefern Sätze wie die oben 115 2—4 angeführten mit dieser Anschauung in Einklang zu bringen sind, wie denn die mannigfachen frommen Uebungen der Pietät gegen die verstorbenen Eltern, die Gaben und die Gebete für die Toten, das grosse Gewicht, das auf den Kaddisch gelegt wird, zu erklären sind, darüber vgl. Wohlgemuth a. a. O. S. 129—139. — Es lässt sich freilich nicht leugnen, dass — durch welche Kanäle wäre noch zu untersuchen — Einflüsse sich auf das nachtalmudische Judentum geltend gemacht, die es von der ursprünglichen Anschauung entfernt haben. Es gibt immerhin doch zu denken, dass heutzutage auf jene Dinge so viel gegeben wird und im Talmud sich darüber fast gar keine Andeutung findet. Vgl.

auch Rapoport Einleitung zu R. Abraham b. Chijas הגיון נפש von mir a. a. O. zitiert S. 135 f. Jene Grundanschauung wird, wie erwähnt, nicht davon berührt.

290) Dem widerspricht auch die von manchen angenommene Lehre von der Seelenwanderung nicht. Beim Eintritt in den ersten Körper war die Seele jedenfalls ohne Fehl. Und die Aufgabe der Wiederherstellung ist nur auf mehrere Individuen verteilt.

291) oben S. 118, 186—190.

292) Auch die Gottesvorstellung der Talmudweisen muss nach diesen Beurteilern in sich widerspruchsvoll und zerrissen sein, indem dieser Transzendentalismus sich als unvereinbar mit der sogenannten Judaisierung des Gottesbegriffes in jener Zeit erweist. Darauf baut Weber a. a. O. 148—162 seine ganze systematische Darstellung des Gottesbegriffes innerhalb der jüdischen Theologie des Talmuds auf. Das wäre eine Folge davon, dass der Ausgleich durch die Annahme der Trinität von den Juden abgelehnt wurde. Vgl. dagegen Kohler S. 350 und Wohlgemuth: Das Religionsgesetz etc. I S. 26 f.

293) etwas; denn Voraussetzung bleibt ja immer, dass der Betreffende den guten Willen mitbringt, also der Wille zum Guten sich bereits entschlossen hat.

294) Vgl. R. Bechai ibn Pakuda חובות הלבבות Tor III Kap. 8 ed. Fürstenthal S. 109 b.

295) damit die Ueberzeugung von der Allwissenheit und Allmacht Gottes gewahrt bleibt.

296) Wenn oben 120,4 von den Mitteln der Askese die Rede war, so ist aus dem Talmud bekannt, dass sie nur in sehr kleinem Umfang empfohlen und angewandt wurden. Das gleiche gilt auch von der heutigen Zeit, nur dass inbezug auf den Grad der Anwendung es Unterschiede gibt, je nach der Anlage der Individuen und der Einstellung unterschiedlicher Gruppen innerhalb des thoratreuen Judentums.

297) als eine der edelsten ist sicher das אום אני חומה anzusprechen.— Wir begegnen dort, wo man sich von nichtjüdischer Seite aus über den Charakter der jüdischen Frömmigkeit äussert, nirgends der Kenntnis dieser Gebetsstücke.

298) vgl. oben S. 123, 2.

299) vgl. Perles a. a. O. S. 129, wozu nur zu bemerken, dass es nicht nur wie P. sagt, keiner solchen Rückwirkung bedurfte, sondern dass eine solche auch ausgeschlossen erscheint.

300) wie ausführlicher oben S. 108 dargelegt.

301) vgl. hinsichtlich der Ethik des Talmuds — das gleiche gilt natürlich auch inbezug auf die verschiedenen religiösen Inhalte — L. Lazarus a. a. O. S. 4 „Die talmudische Ethik kennt man nicht ganz, ja man kennt sie nur in ihren letzten Zweigen, wenn man nicht die

biblische Ethik hinzudenkt, welche die Talmudisten als den Stamm und die Aeste betrachtet haben".

302) Soweit wir sehen, wird dies auch nicht bestritten, wenn auch öfters der Versuch gemacht wird, (so Bousset a. a. O., wo er die „Kehrseite dieser Stimmung" schildert) die Bedeutung dieser Züge herabzusetzen.

303) Von den nichtjüdischen Gelehrten wird das freilich behauptet. Weber S. 240: „Alles Gewicht liegt auf der einzelnen zähl- und wägbaren Tatsünde". Ebenso Köberle 495 f. Wir kommen darauf in einem anderen Zusammenhang zurück.

304) „Aber dennoch fehlt dem späteren Judentum trotz aller Erkenntnis der Sünde die Einsicht der völligen Unfähigkeit des Menschen zum Guten und damit bleibt sein Sündenbewusstsein doch nur mehr äusserlicher und oberflächlicher Natur . . . . Auch heute noch fehlt dem Judentum das rechte Sündenbewusstsein, und es ist ihm daher eine laxe Beurteilung der eigenen wie der fremden Sünden eigen; es hält die menschliche Seele von Natur nicht für verderbt oder mit Sünde behaftet, auch nicht mit sündlichen Neigungen und meint, dass durch die Sünde des ersten Menschenpaares nur das Beispiel der Uebertretung göttlicher Gebote in die Welt gekommen ist. So L. Couard in seinem E. Kautzsch gewidmeten Werke: „Die religiösen und sittlichen Anschauungen der altt. Apokryphen und Pseudepigraphen" S. 126. Dieser Satz ist freilich das Beil meiner obigen Rede über das Sündenbewusstsein des zeitgenössischen Judentums. Ein solches Urteil in einem ernsten wissenschaftlichen Buche ist psychologisch nur zu erklären aus der glühenden Ueberzeugung des Vf's.: Ohne den Glauben an die Erbsünde kann es kein rechtes Sündenbewusstsein geben, also gibt es dies auch nicht im Judentum. Wir wissen wohl, dass dies Urteil nicht allgemein gefällt wird: Oscar Holtzmann Neutest. Zeitgeschichte S. 209 sagt: „Die erste Frucht dieser Arbeit (der Beschäftigung mit dem Gesetz) war ohne Zweifel eine religiöse Gewissenhaftigkeit, die bewundert werden darf . . . Mit dieser Gewissenhaftigkeit im Kleinen verband sich leicht ein strenges Urteil über die Sünde." Doch werden derartige Urteile überall wieder abgeschwächt. Ebenso ist uns natürlich bekannt, dass die Tiefe des Sündenbewusstseins im Christentum nicht einzig und allein aus dem Glauben an das Dogma der Erbsünde quillt. Doch auch dort, wo das Sündenbewusstsein auf mehr allgemein psychologischen Motiven gegründet wird, merkt man, wie sehr letzten Endes die Kritik des jüdischen Sündenbewusstseins mit dogmatischen Voraussetzungen zusammenhängt: „Dass die jüdische Anschauung an Tiefe und Energie längst nicht an die paulinische heranreicht, ist anerkannt. Es ist auch vollkommen richtig, dass was Paulus vom Sündenelend des Menschen ohne Christus sagt, von vorchristlichen Erfahrungen und Gedanken nicht

erreichbar ist (Wernle Anfänge unserer Religion [2] S. 164 zitiert und als eigene Ansicht angenommen von Köberle S. 516). „Der Glaube, dass Gott gnädig und barmherzig sei, verfing auch bei anderen ernsteren Naturen nicht. Er bot in Wahrheit keinen wirklichen Trost und Rückhalt mehr. (Köberle ebds.)

305) Wir sehen ganz ab von den mannigfachen Streitfragen, die über die Auffassung der Bedeutung von Wirken und Tod des christlichen Religionsstifters für die Versöhnung, die Tilgung der Schuld und die Erlösung von der Sünde die Dogmengeschichte des Christentums aufweist und in denen auch heute noch die katholische und protestantische Kirche auseinandergehen. Letzten Endes ist doch jene dem Judentum gegenüber viel gerühmte Sicherheit nur auf dem Offenbarungscharakter des N. T. gegründet. Wir schätzen die Garantie, die uns der Offenbarungscharakter unserer Bibel in Thora, Propheten und Psalmen gibt — und auf diesen geht ja unser Sündenbewusstsein wie das talmudische was die Wirkung der תשובה betrifft ausschliesslich zurück — nicht geringer ein.

ספר היובל

של

בית המדרש לרבנים בברלין

(תרל"ד — תרפ"ד)

מאת

חבר המורים.

תרפ"ד
אריענט־בוכהנדלונג היינץ לאפאיר
הנובר

פֵּרוּשׁ עָרוּךְ לְתַלְמוּד בַּבְלִי

צָרְכּוֹ וְדַרְכּוֹ

(מבוא)

מאת

א. א. קפלן זצ"ל.

הספר הגדול והקדוש, בית חיין של עם עולם, ספר תלמוד תורה[א] שנכתב ונחתם בידי אמוראי בבל לפני אלף וארבע מאות שנה על יסוד ספר המשנה של רבנו הקדוש אֹסֶף התורה שבעל פה — כרבות חוקריו כן מעטו מפרשיו. מימי רש״י ז״ל ואילך לא קם בישראל עוד פרוש לו. רבותינו הצרפתים בעלי התוספות, הספרדים בעלי החדושים, ובעלי הדיוק והעיון שבאו אחריהם באשכנז פולין וליטא, זכר צדיקים לברכה — חקרו בו, העמיקו, לבנו, אבל לא פרשו. חומר בחקירה מבפרוש, שחקירה אין נזקקים לה אלא מומחים בלבד, ופרוש — הכל נזקקים לו, הכל ממשמשים בו, ואם הוא עשוי היטב הכל מוצאים בו גם טעם, בין גדול ובין קטן. נראה כאלו הספיק להם לבני הדורות הראשונים פרוש רש״י לבדו ואם הוצרכו לפרקים להוסיף עליו או לגרוע הימנו עשו כן גדולי כל דור ודור בספרי חקירתם.

מה שאין כן בדורות שלאחריהם. לפני שלש מאות שנה (ה׳ שפ״ד) עומד הגאון רבי אברהם חיים שור „ר״מ ואב״ד דק״ק בעלזא יצ״ו״ ומדפיס את ספרו הנפלא תורת חיים חדושים לשש מסכתות, והרי הוא כותב בהקדמתו: „יש שטות וסוגיות בתלמוד — ראיתי רבים סבורים שהגיעו בעיונם עד תכלית הסוגיא והמה לא ראו אפס קצהו״. קל־וחומר בימינו. אין לך עכשו גם למדן מובהק (שאינו מאותן „רבים״ הרגילים להתאנות „וסבורים שהגיעו עד תכלית״) שלא ידע ויודה, כי בלי עמל גדול במשך שעה גדולה ובלי בדיקה גמורה בכמה וכמה ספרים־עוזרים, חוץ מפרש״י ותוספות, אי אפשר לו לעמוד על ברורה של סוגיא שאינה מן הפשוטות ביותר.

מובן, כי רק פרוש מחודש (דוק: מחודש, ולא חדש) ערוך בטוב טעם, מלוקט ומלובן מתוך דברי רבותינו ז״ל ראשונים ואחרונים, מוכן ומסודר בשטה מסוימה, מדויק ומניפה דרך כל הגרסאות השונות בתלמוד ומפרשיו שידנו מגיעתן, כתוב בלשון זכה וקצרה וזקוף על בסיסי הידיעות הנחוצות לכל מקצוע — יוכל לספק כאן צרכנו, למעט עמל ולהוסיף דעת.

על פרטי הצֹרך לפרוש כזה ועל הדרך שהוא זקוק לאחוז בו כדי להרבות תועלתו — עלי לדבר במאמר זה המשמש כעין מבוא אל „פרוש לתלמוד בבלי״ שאני עוסק בו בע״ה.

ידעתי מעוט ערכי לגבי ענין נשגב זה. אבל גם ידעתי כי אסור לו לאדם שיכבוש תבואת רוחו וישיבנה אחור במקום שיש בה צֹרך. הא אין לו אלא לעשות

א) כך היא תחלהו של שֵם זה אלא שנתקצר למלה אחת „תלמוד (בבלי או ירושלמי)״, משום שסתם למוד בישראל למוד־תורה הוא ולא היה צריך לפרש.

זהו צרך ראשון, והלכה ראשונה מהלכות התלמוד תַּרְאֶה לנו דוגמתו.

ברכות ב א. שנינו: מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: עד חצות. רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר.

מהו „עמוד השחר"?

ברש"י ותוס' לא נתפרש. רבים בין הלומדים שנעשה להם כהיתר לעבור על מקום כזה בלי דרישת פרוש כלל. יודעים הם באותו „עמוד" כי של אור הוא ומשמש תחום בין לילה ויום — ודַיָּם בכך. על „דַיָּנוּת" זו יֵצא פרושנו למלחמה! כי היא שעמדה לפרושי־שבוש רבים וּבִצרה להם מקום בדעת הצבור, עד שהתנחלו מדור לדור במשך מאות בַשנים, ומחאות המומחים שמָחו בהם לא הועילו כלום, מפני שלא הוכנסו לתוך פרוש נִצָב על הדף כדמות רש"י ותוס'. ומקומנו יעיד.

רבי יום טוב ליפמאן העליר ז"ל בעל הס' תוספות־יום־טוב, האוהב להתחקות על שרש כל דבר ולירד לסוף משמעותו, כתב בפרושו למשנה זו: „עמוד השחר, יש רגילין לפותרו כוכב השחר. וראיתי לרד"ק במזמור אילת השחר (תהלים כ"ב) שיש מפרשים אילת שם לכוכב השחר ע"כ. אך בכאן אין נכון לפרש שעמוד יהיה שם לכוכב ההוא".

לא היה דרכם של רבותינו האחרונים ז"ל לעיין הרבה בתלמוד ירושלמי ובמדרשים ועל כן לא העיר הרי"ט העליר ז"ל כי פרוש משובש זה שהיו רגילין בו בימיו טעות נושנת היא ובאה בירושה לדורותינו מימי האמוראים ז"ל ואולי גם מקודם לכן. וכבר מִחה ונער בה ר' יוסי בי ר' בון בשעתו, הלא היא כתובה בירו' ברכות פ"א ה"א ויומא פ"ג ה"א וב"ר פ' נ': „אילת השחר זו כל האומר שהיא כוכב טועה [נ"א: שקרן הוא], פעמים שהוא (הכוכב) מקדים ופעמים שהוא מאחר; ומה היא (אילת השחר)? כמין שני קרני אור שעולין מן המזרח ומזהירין"ה.

ואמנם מפורש כן גם בתלמוד בבלי, יומא כח—כט, שקרני אור הללו הנקראים בלשון הכתוב „אילת השחר" מתֹּמור של חמה הם המפציע לכאן ולכאן ולא מאור כוכב.

שמענו אילת־השחר, אבל מהו עמוד־השחר?

הרי"ט העליר ז"ל נראה כסובר שהיא הוא; אלא שאילת בלשון המקרא ועמוד בלשון המשנהו. ויש לסַיֵּע להשערה זו מדברי המדרש (ב"ר פ' נ'): „אמר רבי חנינא משיעלה עמוד השחר עד שיאיר המזרח אדם מהלך ארבעה מילין וכו'".

ה) בירו': אמר ר' יוסי בי ר' בון הדא אייליתא דשחרא מאן דאמר כוכבתא היא טעיא זימנין דהיא מקדמא וזימנין דהיא מאחרת מאי כדון כמין תרין דוקרנין דנהורא דסלקין מן מדינחא ומנהרין.

ובב"ר: אמר ר' יוסי בר אבין אם יאמר לך אדם הדא כוכבתא דצפרא איילתא דשחרא שקרן הוא פעמים פוחתת ופעמים שהיא מוספת אלא כמין תרתין קרנין דנהורא סלקין ממדינחא ומנהרין לעלמא.

ו) בהגהות ר' נתן אדלר ז"ל שהדפיס ובאר רצ"ב אויערבך ז"ל בס' משנת ר' נתן (פפד"מ תרכ"ב) השיג כבר על תוי"ט מתוך דברי הירו' שלהלן. וכן רש"ש ז"ל.

מישרים כפי ראות עיניו וכפי זהירותו בחשבון מעשיו ולהראות פעלו לפני רבותיו, ואם שרש אמת נמצא בו מן השמים יסיעוהו.

אף ידעתי כי עבודת־פרוש שכזו לא לאחד היא ולא לשנים אלא לחבורה שלמה. אולם הצֹרך דוחק וחבורה לא במהרה תתחבר. על כן אמרתי: אנסה נא להקים בראשונה את אשר יתן ה׳ בידי בכדי שתשמש התחלה זו שהותחלה בקטן אבן־פנה לבנינם של גדולים, בעלי תלמוד והוראה, עובדי ה׳ ומבקשיו, יודעי דבר ומביני מדע, מומחים ובקיאים בלשון וסגנון, איש איש במקצועו. שגיאותי ומחסורי ומקומות שלא אוכל להם יבואו לכלל תקון מחוך שאלות שאשאל קודם עריכה ודברים שילמדוני אחר־כך, עד יקום ויהיה לדבר המתקבל בע״ה.

פרק ראשון.

בראשית נדבר על הצֹרך. אחד־עשר צָרְכֵי פרוש יש לנו בתלמוד ואלו הן:

א. דברים שלא נתפרשו.

התלמוד מתבאר לנו בעקרו וברבו מתוך פרושו של רש״י ז״ל והוספות תלמידיו ותלמידי תלמידיו רבותינו בעלי התוספות ז״ל. מוסיף עליהם פרושי הגאונים ותלמידיהם שקדמו לרש״י, רבותינו „הראשונים״ מדורו ואילך אשר לא מבעלי התוספות הם, למן רמב״ן ועד רא״ש, וכן גם פרושי גדולי „האחרונים״, מאז ועד מפרשי השלחן־ערוך — ז״ל.

כשלש מאות חבורים שבאו בדפוס נשארו לנו מימים ראשונים לבאורו של התלמוד ויותר ממאתים חבורים גנוזים עדיין, כתבי־יד, במקומות שונים[ב]. יותר מהמה מועילים לעריכת פרוש דברי חז״ל עצמם השולחים אור ואמת ממקום אחד לחברו. הן „כך דרכם של דברי תורה שהם צריכין זה לזה, מה שזה נועל זה פותח״[ג]. אך לא במהרה ולא בלי עמל יִמָּצֵא הַמַּפְתֵּחַ. „היה רבי יהושע אומר: השונה ואינו עמל כאיש שזורע ואינו קוצר״[ד]. לא יראה ברכה, לא יביא תועלת.

גדולי דורות רבים עסקו בחקירת תורתנו הקדושה. על כל הלכה ועל כל דיוק בה דנו ודרשו גאוני עולם. יש לך לומר כי אין מקום בתלמוד שלא הגו בו רבבות לבבות, שלא עמלו בו אלפי מוחות — ועדיין אין מלאכתו גמורה. הרבה ממקומותיו עוד הונחו לנו להתישב בהם, כי הרבה מדבריו לא נתפרשו עדיין. כלומר: לא חתומים הם, לא נסתרים, — כשתעיין בם היטב, תבדוק מוצאם ותחפש מקורם, מצא תמצא פתרונם — אבל באור מן־המוכן אין לנו בהם, ולו אנו צריכים.

ב) ע׳ קונטרס המפרש השלם לר״א פריימאנן בס׳ לדוד צבי. ודבר גדול עשה הרב בעריכת קונטרס זה, כאשר כתב בהקדמתו: „ומעתה יבואו אדירי התורה ההוגים בדברי רבותינו בעלי התלמוד ויהנו לאור הפרושים הנזכרים בקונטרס זה״. אלא שאורם אור גנוז הוא וקשה ליהנות מהם עד שיקומו להם גואלים להוציאם למרחב הדפוס.

ג) במדבר רבה פ׳ י״ט.

ד) תוספתא פרה, פרק ד׳, ד׳.

מזרח דט"ז בניסן מתיר חדש דכתיב עד עצם ומתרגמינן עד בכרן, ובכרן היינו מראית היום וכו'".

אפשר שרש"י מפריש בין יום ומראית־יום (עצם־יום); ש„מראית־יום" היא הארת המזרח שהוא הנץ החמה „ויום" הוא עמוד־השחר. כמו שכתב במגלה, כ א, (בד"ה וכולן שעשו): „דמעלות השחר יממא הוא אבל לפי שאין הכל בקיאין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה". אבל מסתבר יותר שגם גבי אסור אכילת חרש מעיקר הדין עמוד־השחר מתיר, שאף הוא נקרא מראית־(עצם)היום, לעומת הלילה שגם הוא מן היום אלא שאין לו מראית; ולא הוצרך להמתין עד הארת־המזרח אלא משום שאין הכל בקיאין לעמוד כהוגן על עלית השחר.

וע' יומא, כח א: אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה. אם הגיע, הרואה אומר: „ברקאי"! מתיא בן שמיאל אומר: האיר פני כל המזרח עד שבחברון והוא אומר: הן. ולמה הוצרכו לכך? שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר המזרח וכו'.

פרש"י: „זמן השחיטה, שחיטת התמיד, כלומר אם האיר המזרח, שהשחיטה פסולה בלילה, כדכתיב: ביום זבחכם".

גם כאן הענין מתפרש כך: מעיקר הדין שחיטה כשרה בעלות השחר, גם לפני הארת המזרח, שהרי כך שמו: „תמיד של שחר", אלא שלא היו עושין כן, מפני חשש טעות, והמתינו לדעת תנא־קמא עד הארת המזרח ולדעת מתיא בן שמואל עד הארת „כל המזרח עד שבחברון"[יא].

וכן מפורש בפסקי רמב"ם ז"ל, שכתב בהל' תמידין ומוספין (פ"א ה"ב): „(תמיד) של בקר שוחטין אותו קודם שתעלה החמה משיאיר פני כל [ה]מזרח"[יב]. ולא כתב כאן אלא הדין הנוהג, אולם בה' עבודת יוהכ"פ (פ"א ה"ח) הוסיף בבאורו: „ומתעסקין עמו (עם כהן גדול) עד שמגיע זמן שחיטה. ולא היו שוחטין (התמיד) עד שמכירין שעלה עמוד השחר בודאי שמא ישחטו בלילה". הרי שמעיקר הדין בעמוד השחר הוא תלוי.

נמצינו למדים מכל המקומות הללו ש„הארת המזרח" לאחר „עמוד השחר" היא, אלא שלדעת רש"י היא עצמה „הנץ החמה", ורמב"ם נראה כחלוק עליו בזה, שהרי כתב „. . . קודם שתעלה החמה משיאור פני כל המזרח". ואם נפשך לומר שהם שוים — רש"י ורמב"ם — תבאר „שתעלה החמה" על עליתה כולה, אבל „הארת המזרח" אינה אלא „הָנֵץ החמה"[יג], כדברי רש"י, ו„הארת כל המזרח" (של מתיא בן שמואל) בינתים היא באה, הַהֲנָצָה לפניה וְהָעֲלִיָּה מאחריה.

י) עדיות פ"ו מ"א. ולענין עצם היום ע' ספרי של"ז ורמב"ן ויקרא כג כח. וישוב הסתירות בת' חתם סופר חלק ששי בחי' לפ' לולב הגדול, מא ב.

יא) פי' הרב המאירי ז"ל שיהא הצופה רואה בכח אוֹתה אורה עד חברון.

יב) בספרינו גרסי' „מזרח" אלא שמצאתי בתשובות ספרדיות דגרסי' „המזרח". והוא הנכון.

יג) וכן נתבאר בכס"מ פ"א מה' ק"ש ובדרכי משה טוא"ח נ"ח ב' בשם מהר"י אבוהב

מאמר זה עצמו הובא גם בירו׳ (ברכות פ״א ה״א ויומא פ״ג ה״א) בגרסא זו: „אמר רבי חנינה מאילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ארבעה מילין משיאור המזרח עד שתנץ החמה ארבעת מיל״ אם נפשך לומר שאין הגרסאות חלוקות על־כרחך שאילת־השחר ועמוד־השחר אחת היא[ז].

אבל לפי זה יהא מעמוד־השחר עד הנץ החמה מהלך שמונה מילין וזה נגד דעת הבבלי, פסחים צג—צד, שאין שם אלא ארבעה (או חמשה) ולא יותר.

אולם בפרוש רבנו חננאל ז״ל, פסחים שם, מצאתי גרסא שלישית לדברי רבי חנינא, והיא: „מאילת השחר עד שיעלה עמוד השחר ארבעה מילין״. מוכח, שאַיָלה זו ועמוד זה שני דברים נפרדים הם. ויהא לפי זה עמוד השחר שבגרסת ר״ח מתאים להארת המזרח שבגרסת ירו׳ ומדרש.

כך הבין גם הגר״א ז״ל. שכן כתוב בפרושו לברכות פ״א מ״א: „עמוד השחר הוא האיר פני המזרח ולא אילת השחר. ואמרו בירושלמי מן אילת השחר עד האיר המזרח הוא ד׳ מילין״.

צריך להודות, שלפי מסקנא זו הלשון קשה קצת: מה ראו חכמים לקרא את אור הבקר הפושט על פני המזרח בשם עמוד וגם לשמש בו ל׳ עליה? מצאנו מלת „עמוד״ בלשון חכמים על קו רחב[ח]. וַדאי שהיה שֵם זה עולה יפה לקוי האור הראשונים כשהם עולים ומתרחבים ברקיע לפנות בקר, אבל לא להארת המזרח.

ואמנם ראיתי לרש״י ז״ל שהיה הדבר פשוט לו שעמוד־השחר והארת־המזרח בזה אחר זה הם באים, שלא כדעת הגר״א ז״ל.

ע׳ סוכה, כט א: תנו רבנן היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים וירד אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור. אבעיא להו: עד שיֵעור או עד שיֵאור? תא שמע: עד שיאור ויעלה עמוד השחר. תרתי?! וכו׳.

פרש״י: „תרתי, בתמיה, שני דברים אלו הן סותרים זה את זה, „שיֵאור״ משמע שהאיר לו המזרח ו„עלה עמוד השחר״ משמע קודם לכן״[ט].

וע׳ עוד במנחות, סח א: רב ושמואל דאמרי תרויהו בזמן שבית המקדש קיים עומר מתיר, בזמן שאין בית המקדש קיים האיר מזרח מתיר. מאי טעמא, תרי קראי כתיבי, כתיב עד הביאכם וכתיב עד עצם היום הזה. הא כיצד? כאן בזמן שביה״מ קיים, כאן בזמן שאין ביה״מ קיים.

פרש״י: „האיר המזרח — הנץ החמה של ט״ז אבל לילו אסור. עד עצם היום, עד מראה היום וקסבר עד ולא עד בכלל״. ושם, ה ב, הוסיף לפרש: האיר

ז) וכן משמע לכאורה בפה״מ לרמב״ם תמיד פ״ג מ״ב שעמוד השחר שהוא תחלת היום נקודת האור הראשונה היא. אולם ע׳ להלן הערה ט״ז שאין זה אלא לדעת רי״ש, וקי״ל כר״ע. ובהגהות רש״ש, יומא כ״ט א׳, כתב ג״כ דמתני׳ אתיא כרי״ש.

ח) גבי קו מים, ברכות כה א; וכן קו יין, ע״ז עג א.

ט) ע׳ חדושי רשב״א שם שפי׳ בענין אחר קצת, ולפיו אין הוכחה, אבל נאמן עלינו פרש״י המתאים יותר למשמעות הלשון כפשוטה. ועיי״ש גרסת הגאונים.

הוכחת מג״א משאר הפוסקים שאין דעתם מסכמת לרבנו ירוחם משום שכתבו סתם „משעלה עמוד השחר״ ולא הוסיפו „והאיר פני המזרח״ — אינה מכרעת לדעת הגר״א, שהרי עלות השחר היא עצמה הארת המזרח, וכן יש להבין בדברי רבנו ירוחם יד; אלא שבמג״א הבין בדבריו שהארת המזרח לאחר עלות השחר היא ולפני הנץ החמה היא — שלא כרש״י שהארת המזרח והנץ החמה אחד הם ושלא כגר״א שהארת המזרח ועלות השחר אחת הן — ולפיכך השיג עליו שאין זמן תפלה תלוי בהארת־מזרח זו שלאחר עמוד השחר.

נמצא שלדעת מג״א שבעה זמנים יש: א) אילת השחר (שהיא ברק השחר בלי רא״ש) ב) עמוד השחר (שהיא הארת המזרח בל׳ רא״ש והגר״א) ג) הארת המזרח (זמן שחיטת התמיד) ד) הארת כל המזרח ה) הכרת חברו ו) הנץ החמה (שהיא הארת המזרח לפרש״י) ז) ועלית החמה.

ואעפ״י שיש לתמוה על מרן במג״א שבחר לו שטה חדשה זו שהיא נגד גרסת ירו׳ שלפנינו, והן ראה את דברי ב״ח שהביא גרסתנו בירושלמי, מ״מ עכשו כשמצאנו גרסת ר״ח ששטתו של מג״א מחוורת ביותר. כי כשם שקשה לפרש כהגר״א שהארת המזרח הוא עמוד השחר, כמש״כ לעיל, כך קשה באמת גם פרוש רש״י שהארת המזרח היא הנץ החמה, מפני שמשמעות הלשון „האיר המזרח״ מתאימה יותר לאותה אדמימות בשפולי רקיע עד שלא נראית חמה.

וכבר הלך בשטה זו של מג״א אחד מגדולי הספרדים שקדם לו, ר׳ אברהם הכהן פימינטיל ז״ל שכתב: „תמיד של שחר שמצותו ביום היו שוחטין אותו לכתחלה אחר שעלה עמוד השחר בהאיר פני המזרח וכו׳ ומפני שטעו פעם אחת באור הלבנה הצריכו להמתין מעט בשחיטת התמיד אחר עלות עמוד השחר עד שיאיר פני כל המזרח ומ״מ היה זה זמן הרבה קודם הנץ החמה״ טו.

ומצאתי להם רב בין הראשונים ז״ל שכן כתב רמב״ן במלחמותיו (פ״א דברכות בד״ה תניא) „משעלה עמוד השחר יום הוא לכל דינין שבתורה ומפני שאין זמנו ידוע לכל אמרו דבעי ביום הנץ החמה דבר שהוא ברור לכל שאם הקדים לא פסל והמתאחר אינו מפסיד כלום שאין הקדמתן מצוה וזמנן כל היום ולענין תמיד במקדש דכתיב בקר קבעו האיר המזרח שהקדמתו מצוה״.

הנה דעת רמב״ן לא כרש״י ולא כרא״ש (והגר״א) אלא כדעת מג״א ור״א הכהן שהארת המזרח חלה בינתים, עמוד השחר לפניה והנץ החמה לאחריה, אבל לא כגרסת

יד) דברים הבאים זה אחר זה, ומה שכתב „עמוד השחר והאיר המזרח״ דבר אחד הוא בתוספת באור ולא שני, וכן הבין בב״י טוא״ח סי׳ פ״ט בד״ה ורבנו ירוחם כתב וכו׳ עיו״ש היטב בסוף דבריו. ותימה למג״א שלא הביא כלל דעת ב״י. ומה שחדש בב״י שם לדעת רבנו ירוחם שהכרת חברו ועמוד חשחר חד שעורא הוא לענ״ד איני רואה לו הכרח בדברי רבנו ירוחם. ומפורש נגד זה בדברי רמב״ן במלחמותיו. וצע״ג להבין ד״ק.

טו) בס׳ מבוא השמש (והוא חלק א׳ מס׳ מנחת כהן) פ״ב הראיה הה׳. ואפשר שהיתה כן גם דעת הרמב״ם, ע׳ לעיל הערה יב.

ועוד זמן אחד יש בין הארת כל המזרח לעלית החמה, שהוא אותו השעור האמור במס׳ ברכות, ט ב, שיראה את חברו הרגיל עמו קצת ברחוק ד׳ אמות ויכירנו. שהכהנים בבית המקדש קראו את שמע לפני זמן זה ולפיכך לא אמרו ברכת יוצר אור, כמבואר שם י״ב א׳, אבל הותיקין קראו את שמע בסוף הנצת החמה בסמוך לעליתה כשהיו נצוצות נתזין מאותה נברשת של זהב התלויה שם כמו שפרש״י ביומא, לז ב (בד״ה שהגיעו וכו׳ וכן פר״ח ומאירי שם, ולא כתוספות בד״ה אמר וכו׳) ולפיכך אמרו גם יוצר אור. וכן מפורש במלחמות הרמב״ן פ״א דברכות (בד״ה תניא וכו׳).

הרי שנסתמנו כאן ששה זמני בקר בזה אחר זה: א) אילת השחר, ב) עמוד השחר, ג) הארת המזרח שהיא הנץ החמה, ד) הארת כל המזרח, ה) הכרת חברו ברחוק ד׳ אמות, ו) ועלית החמה.

כן הוא לפרש״י, שאלו לפרוש הגר״א הארת המזרח היא עמוד השחר, והיה נראה לו ז״ל לפרש כן משום שסמך על גרסת הירו׳ שלפנינו בדברי רבי חנינא, ואת פרוש רבנו חננאל למס׳ פסחים, שבו מצאתי הגרסא הנכונה בירו׳ המתאימה לסוגיות הבבלי שלעיל עם פרש״י — הן לא ראה עדיין.

כדעת הגר״א ז״ל נראה שהיתה גם דעת רא״ש ז״ל שכתב בפסקיו, ברכות ראש פ״ד (כו א): „(תפלת השחר) עד חצות. ותחלת זמנה נ״ל משיעלה ברק השחר והאיר פני המזרח, מידי דהוה אתמיד דבקר; אף על גב דעיקר מצותה עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש, מ״מ אם התפלל בזו השעה יצא״.

ולמדנו מפרושו ז״ל ש„הארת פני המזרח״ אינו „הנץ החמה״ כפרש״י, אלא שהיא בסמוך לעלות השחר, שמתחלה הברק עולה ואח״כ הוא מאיר פני המזרח וזהו עמוד השחר.

וכן פסוק בש״ע או״ח (סי׳ פ״ט ס״א): „זמן תפלת השחר מצותה שיתחיל עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא״.

אך כתוב ע״ז במגן־אברהם (ס״ק ב): והאיר פני המזרח יצא — כן כתב רבנו ירוחם, אבל שאר הפוסקים כתבו סתם אם התפלל משעלה עמוד השחר יצא (כלומר: ואפילו לא האיר המזרח). וכן נ״ל, דהא מדין בעלות עמוד־השחר כשר להקרבת תמיד אלא דחיישינן דלמא אתי למטעי, לכן בעינן האיר פני המזרח״.

כונת מג״א להשיג על רבינו ירוחם ששינה לשון רבו רא״ש, שרא״ש כתב: „משיעלה ברק השחר והאיר פני המזרח״ ורבנו ירוחם העתיק: „משיעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח״, כי לדעתו מה שכתב רא״ש בהארת פני המזרח על ידי הברק העולה הוא עמוד השחר ואין אחריו כלום לענין תפלה בדעבד. ולפיכך החליט שדעת רבנו ירוחם יחידה היא בין הפוסקים ואין לה סמוכין.

בלשון רטב״ם במק״א על „עלית החמה״ שהיא אחר „הנץ החמה״. ואם תאמר שרמב״ם חלוק על רש״י הרי דעתו כדעת מג״א ומבוא השמש שלהלן. ע׳ הערה טו.

פרש״י: (רבי עקיבא אומר) „עלה ברקאי — האיר יותר מִבָּרָק״. משמע שלדעת רבי ישמעאל די בברק לבדו אעפ״י שלא האיר כלום, ומיד היו שוחטין את התמיד, ולשטתו יש לפ״ש היטב אותה ששנינו שאנשי משמר מקדימין בקריאת שמע לפני זמנה, שהוא עד שלא עלה עמוד השחר, אלא כשבריק ברק־אור הראשון שהוא אילת השחר, ולדעת שלשת התנאים האחרונים היום מתחיל באחור־זמן ואולי בהנץ החמה ולפיכך המתינו עוד יותר לדעתם בשחיטת התמיד. ואותה ששנינו בכל מקום במשנתנו שהיום מתחיל משעלה השחר בעמידו („עמוד השחר״) ולא בברק ראשון, גם לא בהנץ החמה, הרי זה כרבי עקיבא שהלכה כמותו, שהשתמש גם הוא בלשון עליה[יח].

ובן מה ששנינו שם שהקריבו את התמיד בהארת המזרח („דימו שהאיר המזרח״) גם זה הוא בשטת רבי עקיבא שהתחלת היום בעלות עמוד השחר היא והיו ממתינין עד שיאור המזרח שהוא הנץ החמה לרש״י, ולפי זה היו קורין ק״ש בזמנה, וכבר הביא הרמב״ן במלחמותיו שגם בירו׳ יש מי שאמר שאין ברייתא זו מוסכמת לדברי הכל ור׳ שמעון בן יוחאי בשם רבי עקיבא חולק עליה.

אך הן לא באתי כאן לברר דבר־הלכה, אלא להראות דוגמא של מבוכה רבה במושג מפורסם שכזה — „עמוד השחר״ — שהכל משתמשין בו כדבר שגור ואין יודע מה טיבו, מפני שלא נתפרש[יט].

מובן הדבר, כי בפרושנו לא יהיה מקום לאריכות־דברים שכזו כדי לפרוט ולברר כל אותן דעות למן הראשונים ועד האחרונים בראיות ופרכות דיוקים ודקדוקים כדרך שנעשה כאן, אלא צריך שיבוא שָם פרוש קצר ומלובן מעין זה:

כבכל מקום. ואעפ״י שפסק רמב״ם ז״ל בפה״מ כמתיא בן שמואל, משמע שבחבורו חזר בו שהרי לא הביא דברי מתיא כלל. וכבר העיר ע״ז מהר״מ קורדואירו ז״ל בספרו עבודת ישראל דף ב״ד.

יח) ובהגהות הרש״ש, יומא כ״ט א׳, כ׳ דמתני׳ אתיא כרי״ש (וכבר כתבנו לעיל בהערה ז׳ שגם משמעות הרמב״ם כן) אבל הוכחתו אינה מכרעת להמעיין בפרוש המאירי שם. וע׳ הגהותיו למגלה כ׳ א׳, שהניח שטת רש״י ז״ל בצ״ע. והקשה לי מר יחיאל שלזינגר מדברי רש״י ז״ל עצמו, ב״מ פג ב, שפועל יוצא למלאכתו עם הנץ החמה, וביומא, כח ב, אמרו בגמ׳ שזמן שכירת פועלים אחר הארת המזרח היא, ועל כרחך שהארת המזרח קודמת להנץ החמה. נמצא דברי רש״י סותרין זה את זה. וי״ל שזמן שכירת פועלים לאחר הנץ החמה הוא, לפני עלותה, אבל פועלים ששכרום מאתמול, כדאיתא ב״מ עו ב, יוצאים למלאכתם עם הנץ החמה. וע׳ שטמ״ק ריש פ׳ האומנין. וזמן התחלת מלאכה לכל איש בשלו מאוחר מזמן שכירת פועלים, כביומא שם, ועיין.

יט) בשנת תרע״ג נתעורר חכם תלמודי מובהק להוציא לאור תלמוד בבלי במהדורה חדשה בצרוף „באור מספיק הנלקט ממקורות ישנים וגם חדשים אבל היותר נאמנים ומכוונים לעומק פשוטו של הפנים והמתאימים עם הלשון לדעת אומרם״. עירך ומסודר בעזרת חכמים מומחים ע״י שלום אלבעק. הוצאת חברת „שוחרי תורה״ ווארשה. ולא נדפס רק דף אחד במס׳ ברכות בתורת מודעה. בפרוש זה כתוב על עמוד השחר שהוא הארת המזרח, וזה כדעת הגר״א ז״ל, אף כי רבו החולקים.

ירו' שלפנינו שמעמוד השחר עד הארת המזרח ד' מילין ומהארת המזרח עד הנץ החמה שוב ד' מילין, שזה אי אפשר כמו שנתברר לעיל, אלא כגרסת ר"ח שמאילת השחר עד עמוד השחר ד' מילין ומעמוד השחר עד הנץ החמה שוב ד' מילין ובאמצע שעור ד' מילין הללו האחרונים חלה הארת המזרח.

ויש להביא ראיה גדולה לשטת הרמב"ן ז"ל.

יומא, לז ב: (תניא) הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרין.

פרש"י: „שאנשי משמר, שהכהנים שהעבודה מוטלת עליהם מקדימין לקרותה קודם היום[טז] שמא תמשך עליהן העבודה וימנעו לקרות".

והרי מבואר שם, כח א, שהתמיד נשחט בהארת המזרח, וכמו שהובא לעיל, ואם תאמר כפרש"י שהארת המזרח היא הנץ החמה, אין אנשי משמר מקדימין כלל בקריאת שמע קודם היום, שהרי לאחר שחיטת התמיד והקרבתו היו קוראין, כמבואר במס' תמיד, לב ב; ברכות, יא ב; ורש"י שם ד"ה ברכו וכו'.

ונראה, שהיתה דעת רש"י ז"ל שיש מחלוקת בין התנאים מאימתי מתחיל היום, אם מעלות השחר או מהארת המזרח שהיא לדעתו ז"ל הנץ החמה. שכן כתב במס' ברכות, ט ב, על מה ששנינו שם בזמן קריאת שמע „ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמיך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום" — ופרש"י: „מתפלל ביום, דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא". משמע שלפני הנץ החמה יש מחלוקת בדבר.

ומקום המחלוקת נראה שהוא במס' יומא כח ב: תניא רבי ישמעאל אומר (הצופה אומר) ברק ברקאי. רבי עקיבא אומר עלה ברקאי. נחומא בן אפקשיון אומר אף ברקאי בחברון. מתיא בן שמואל הממונה על הפיסות אומר האיר פני כל המזרח עד שבחברון. רבי יהודה בן בתירה אומר האיר פני כל המזרח עד בחברון ויצא כל העם איש איש למלאכתו [לשכור פועלים][יז].

טז) „קודם היום" בל' רש"י היינו קודם הנץ החמה, שהרי השחר עלה כבר עד שלא נשחט התמיד. ועי' ברכות ל' א', תד"ה אבוה וכו' בשם רש"י; אולם בפרש"י שלפנינו גרסי' „קודם היום" ולק"מ. ע' פני יהושע. אבל בתוספות הרא"ש גרס בפרש"י „קודם היום" ואעפ"כ הבין בו שכונתו קודם עמוד השחר ותמה עליו תמיהת התוספות. ולפי דברי רש"י כאן לק"מ. ועי' מכלתא, שמות יב ח י.

יז) לכאורה תמוה שרי"ש ור"ע ששנו משנתם אחר חורבן הבית יחלקו על עדותו של מתיא בן שמואל הממונה על הפיסות ש־אה בעיניו ובאזניו שמע. ונראה שתנא־קמא דמתיא בן שמואל במשנתנו (רפ"ג דיומא ותמיד) הם חכמים שנחלקו עליו בזמנו ואמרו שזהירות בלבד היא זו מה שנוהגין בבית המקדש להמתין עד שיראה הצופה את חברון אבל מעיקר הדין יש לשחוט את התמיד קודם, כשאמר ברקאי. ובאו רי"ש ור"ע לפרש דעת חכמים הללו אימתי זמן שחיטה לשטתם, רי"ש אמר בהראות נקודת האור הראשונה כשהיא מבריקה (ולפיו פי' רמב"ם בפה"מ. ע' לעיל הערה ז'), ור"ע אמר שיש להמתין עד שעלה הברק והאיר המזרח, כל' רש"י שם ורא"ש רפ"ד דברכות, והלכה כחכמים לגבי מתיא בן שמואל (וכן לגבי נחומא בן אפקשיון ור' יהודה בן בתירה שבזמן הבית היו, וגם הם נחלקו בקצת על מתיא, אבל בכלל שטתם אחת היא) מפני שבארום רי"ש ור"ע, ש"מ דהכי סבירא להו; והלכה כר"ע לגבי רי"ש,

תקון הַנָּוֶה; ולא תחטא — זה תקון המעשרות, שלא יחסר המזון [ולא תחטא ל׳ חסרון כמו אני ושלמה בני חטאים][כא].

כל אלה תוספת־באור הן, נוחות ומתקבלות ודרכן דרך רמז של השערה בכונת ריב״ל. אולם עיקר־הפרוש עדיין לא נאמר! הן שאלנו: מנא הני מילי כלו׳ מנין שצריך אדם לומר ג׳ דברים הללו בתוך ביתו — ומה סֶמֶךְ מצא ריב״ל בדברי כתוב זה, ש„צריך אדם לומר״?

פקפוק זה הזקיק, כנראה, את רבנו חננאל ז״ל לפרש סוגיא זו בדרך אחר. לדעתו ז״ל אין שאלת „מנא הני מילי״ על דין משנתנו אלא על מצות הדלקת־נר בכלל.

שכן כתב בפרושו: „מנא לן דצריך הדלקת נר בשבת שנאמר וידעת כי שלום אהלך וכו׳ ואין שלום אלא באור שנאמר וירא א׳ את האור כי טוב״. ולא הזכיר שום רמז לערוב ולעשור, כדרך שאר מפרשים, כי לדעתו ז״ל אין ריב״ל מדבר אלא בהדלקת־נר בלבד, לבאר, שטעמה ומצותה משום שְׁלוֹם אֹהֶל (בית) הוא.

אולם הרבה יש לנו ללמוד כאן מפרש״י ששתיקתו גדולה כדבורו. אלו פירש גם הוא ז״ל כפר״ח לא היה נמנע מלגַלות. שהרי דבר חדש הוא, אינו מצוי בתלמוד, שתהא שאלת „מנא הני מילי״ לא על אותה משנה שסוגיא זו עוסקת בה אלא על עיקרו של ענין שכל הפרק מדבר בו[כב]. ומתוך שלא גלה משמע שאין כאן מה לגלותו. היה הפרוש פשוט בעיניו כדבר שאין צריך לאמרו:

מנא הני מילי שצריך אדם לפקור את ביתו בדברי זריזות ואזהרה שיעשו מה שעליהם בשעה הראויה לכך? אמר ריב״ל אמר קרא וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא. מכאן שיפקוד דרכי בני ביתו תמיד וביחוד ע״ש עם חשכה, שעת חפזון. וכך מטין דברי רמב״ם ז״ל בסוף הל׳ סוטה: „כל מי שאינו מקפיד על אשתו ובניו ובני ביתו ומזהירן ופוקד דרכיהן תמיד עד שידע שהן שלמין מכל חטא ועון הרי זה חוטא שנאמר וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא[כג].

ב. פרושים שנשתבשו.

אחרי עבודת הפרוש בדברים שלא נתפרשו באה עבודת התקון בדברים שיש להם פרוש, והוא גם נצב על הדף ברש״י או בתוס׳, אלא שנשתבשה הלשון בו

כא) ל׳ רא״ש ז״ל עם באור ק״נ. ובדומה לו כ׳ ר״ן ז״ל.

כב) בעין זה במס׳ תמיד, כו א: מנא הני מילי אמר אביי אמר קרא והחוגים וכו׳ אבל שם תמהו ע״ז בגמ׳: אמרי אין שמור בעלמא אשכחן וכו׳ עיין בפי׳ המפרש שם בד״ה אמרי וכו׳ פשיטא דשמור בעינן כדכתיב קרא מיהו אנן בעינן מנא הני מילי אהא דקתני במתני׳ וכו׳ — ואלו כאן לא הקשו כן בגמ׳. ולדעת ר״ח ז״ל יש לומר שבאמת לא שמענו עד משנה זו שהדלקת נר בשבת חובה לבעל הבית ולפיכך קבעו כאן שאלת מה״מ. וע׳ בתוס׳, כה ב בד״ה הדלקת, שהוכיחו ממשנה הקודמת לזו שהדלקת נר חובה, אבל משם אין ראיה אלא לאשה, וכמ״ש רש״י ז״ל, לב א בד״ה הריני וכו׳ ומכאן שמענו שגם האיש חייב להזהר בזה וע״ז אמר ריב״ל שהוא מתוך חובתו להשתדל בשלום ביתו וכמ״ש במרדכי בשם ר״מ שלא יכשלו בלילה בעץ או באבן

כג) פ״ד תי״ט. וכן הוא נדרש ביבמות, סב ב, ת״ר וכו׳.

רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר. קוי אור הראשונים שעולים במזרח בסוף הלילה ונקראים אילת השחר[א] הולכים ומתרחבים לאחר שעה עד שנראים כעמוד־אור שקורין לו עמוד השחר[ב]. והוא כשעור שעה לפני הנץ החמה[ג]. י״א שעמוד זה נקרא בלשון חכמים הארת פני המזרח[ד] וי״א שהנץ החמה נקרא כן[ה] וי״א שהארת פני המזרח בין שניהם היא, עמוד השחר קודם לה והנץ החמה מאוחר הימנה[ו], וכן עיקר.

א) ירו׳ ברכות פ״א ה״א ויומא פ״ג ה״א וב״ר פ״נ בשם ר׳ יוסי ב״ר בון. ב) „מאילת השחר עד עמוד השחר אדם מהלך ד׳ מילין״. פר״ח בשם ירו׳, פסחים צ״ד ח׳. ג) שהיא שעור ד׳ או ה׳ מילין, פסחים צ״ג—צ״ד. ועי׳ מעיו״ט. ד) הגר״א בשנו״א ברכות פ״א מ״א וכן משמעות הרא״ש רפ״ד. ה) רש״י מנחות ס״ח א׳ בד״ה האיר המזרח וסוכה כ״ט א׳ בד״ה תרתי. ו) רמב״ן פ״א דברכות, מלחמות בד״ה תניא וכו׳. ומג״א או״ח פ״ט ס״ק ב׳ ור״א הכהן פימינטיל בס׳ מבוא השמש פ״ב.

הלום ראינו מלה אחת שלא נתפרשה כל צרכה, אבל יש בתלמוד גם מאמרים שלמים שאין פרושם מובן לנו. ולא משום קושי־לשון או ערבוב־גרסא, אלא להפך, מפני שנראו בעיני המפרשים כדברים פשוטים ביותר ולפיכך לא נזקקו להם, אולם כשנבוא אנחנו לעיין לא נצא ידי חובת הבנה אלא אם כן נַרבה בדיקה.

בנוגע למקומות כאלה לא נטעה אם נאמר, שכל הפשוט מחברו צָרְךְ־פרושו גדול הימנו. תוספות־באור שונות שתו עליו סביב ועיקר־הפרוש לפי הפשט בטל ברובן. מתחלה היה שם עיקר־הפרוש דבר שאין צריך לאמרו, אבל עכשו לאחר דורות, כשרבו עליו תוספות־באור ובטלוהו, הוא נעשה לדבר שצריך לגלותו.

דוגמא קטנה של מקום פשוט ביותר תעמידנו על המכוון.

שבת, לד א, מתני׳: שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר.

ובגמ׳: מנא הני מילי, אמר רבי יהושע בן לוי אמר קרא וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא.

בפרש״י ותוס׳ לא נתפרש כאן כלום, לא שאלת „מנא הני מילי״ ולא תשובת רבי יהושע בן לוי, כיצד מצא הני מילי בכתוב זה.

רב אחאי גאון ז״ל[כ] באר כונת הענין על רישא דקרא, דכתיב וידעת כי שלום אהלך ואי לא מערבי כיון דלא שרי לטלטולי מאני ליכא שלמא בביתא ואי לא מדלקי שרגא ולא מעשרי ליכא שלמא בביתא. ולפי זה לא הובא סיפא דקרא אלא כדי להשלימו, כדרך הגמ׳, ולא לדרשא.

ר״ן ורא״ש ז״ל דרשו את הכתוב כלו, והלקו רמזיו לשלשה חלקים: וידעת כי שלום אהלך — זו הדלקת נר, שלום בית; ופקדת נוך — זה ערובי חצרות,

כ) בשאלתות סי׳ סג וסי׳ קכב. והובא בהגהות ר״י ברלין ז״ל שעל הדף.

רבים מקומות בפרש"י ותוס' שגדולי האחרונים נתקשו בהבנתם והוכרחו להמציא באורי דוחק, בעוד שאין דבר צריך אלא עיון זהיר בהוצאת דפוס קדמון כדי לראות שם בעליל שכל עיקר אותו קושי בא מתוך טעות הדפוס שנזרקה בהוצאות המאוחרות.

ולדוגמא — ערובין, עד א: אמר רב אין מבוי נתר בלחי וקורה עד שיהו בתים וחצרות פתוחין לתוכו. ושמואל אמר אפילו בית אחד וחצר אחת. ורבי יוחנן אמר אפילו חורבה.

ובתוס' שם: „ושמואל אמר אפילו בית וחצר. פי' בקונטרס בית בלא חצר ובית וחצר. ולמעלה פי' באופן אחר בפ"ק (לעיל דף יב:)".

המעיין שם, בדף יב, לא ימצא שום פרוש באופן אחר, לא ברש"י ולא בתוס'. והיה הדבר קשה עד שבאו מגיהים והגיהו: „ולמעלה פי' שאין לפרש באופן אחר". מהרש"א ז"ל אינו מקבל הגהה זו ומשתדל למצא מתוך דיוק־אותיות אותו אופן אחר[כו].

אמנם ראיתי במס' ערובין שנדפסה בשנת רפ"ב בדפוס בומבירגי ראשון אשר בויניציאה, כי שתי המלים התמוהות „באופן אחר" — אינן[כז], ולא היתה אפוא כונת התוס' אלא להודיענו, כדרכן בכל מקום, שכבר פרשו דבר זה לעיל בפרק ראשון. שתים מלים הללו הוספה שבושית הן בדפוסים מאוחרים — ותו לא מידי.

שבוש זה אין אחריותו חמורה כל־כך, שהרי אין הלכה כשמואל בדבר זה[כח], אבל יש הרבה בדומה לו גם במקומות שהלכה כמותם ולא עוד אלא שבכל מקום שהוא עלינו לעיין ולברר היטב, כי תורה היא וללמוד אנו צריכים.

הרבה זהירות צריך אדם בשעת עבודתו לברור נוסאית. בימי הדור שלפנינו עכר בכך עבודת אָמָן גדולה רבי רפאל נתן רבינוביץ ז"ל בס' דקדוקי סופרים. הוא ברר ולבן עד מקום שידו, יד גדול, מגעת בענין חלופי גרסאות של ל' התלמוד בכמה מסכתות, ול' פרש"י במסכתות אחדות, אבל לא נגע, חוץ ממקומות מועטים, בל' התוס' ורא"ש ופרושי הרי"ף וכו', שכלם משמשים יסוד לברור הגמ' ועליהם הלכה עומדת. פעמים שאות אחת מהן מכריעה את הכף. פעמים שעיקר הפשט של הלכה חתומה וסתומה באות אחת תמצא. ובסוגיא זו עצמה יש לנו דוגמא לכך.

נחזור נא על דבריהם של רבי שמואל ור' יוחנן בצרוף פרש"י ז"ל: רב אמר אין מבוי נתר בלחי וקורה עד שיהו בתים וחצרות פתוחין לתוכו. שתי בתים לכל

כו) כדרך שפי' מהרש"א ז"ל באותו אופן אחר כ' ר' יהונתן ז"ל בפרושו לאלפס. אבל בכונת התוס' קשה לפרש כן שהרי הביאו אותו אופן אחר בשם הקונטרס בפ' הדר ולפנינו בפרש"י אינו, אם לא שנאמר שהיה קונטרס אחר לפניהם וגם נצטרך לומר שהיו לפניהם בו שתי גרסאות והביאו האחת כאן והשנית בפרק קמא מבלי להזכיר כלל שכפלת גרסאות היא.

כז) ולא העיר על כך בס' דקדוקי סופרים.

כח) כן פסק רי"ף ז"ל ואחריו שאר פוסקים. מיהו רבנו חננאל ז"ל בפרושו פסק כרי יוחנן וק"ו שהלכה כשמואל ולפי"ז נפקא מנה לדינא.

בשגגת מעתיקים ולפיכך אינו מובן. דבר זה צריך להעשות בזהירות מרובה מתוך בדיקת גרסאות בהוצאות הש״ס של דפוסים קדמונים.

הוגי התלמוד שבארצות המערב מרבים להשתמש בסוד התקון מתוך מציאת גרסאות. מדה זו, הנוהגת בכל המַדָּעוֹת שיש להן יד בלשון וספר, נתחבבה עליהם גם בלמוד ההלכה. יש מהם שלא זזו מלחבבה עד שבאו להעמיד את כל דרישתנו בתלמוד עליה בלבד. הם התחילו להאמין, כי רק ממנה תצא תורה; וכל שאר דרכי למוד, בין בחריפות ובין בבקיאות, שתלמידי חכמים בארצות המזרח רואים בהם ברכה — אינם אלא של ברכה לבטלה. אמנם הגדולים שבהם[כד] אין דעתם כן. הם ידעו והורו שברור־הגרסאות אינו הגון לשמש אלא קרדום לטושה ביד למדן חריף ובקי, לחפור בה בהלכות ואגדות לחפש בעקבותיה אחרי מקורן ומוצאן. בלי אותה חריפות של אמת וראית פָּנִים בעזרת הבקיאות אין כוון גרסאות בלבד יכול להועיל תועלת צדק בחקר התלמוד ומפרשיו.

ויש גם בין חריפי המזרח ובקיאיו שסרו כאן קצת מן הדרך הנאות לצד שני שבדבר. הם הזניחו יותר מדאי את ענין הגרסאות. כשאדם בא לפניהם והגהת גרסא בידו אין להם עליו אלא לעג וקלס. מיד הוא נרמה להם כ„מערבי" חקרן־בלשון. מיד הוא מוחזק כפרן ב„לומדות" של מזרח, והרי הם מבטלים אותו בלבם ודיו. לא כך היה דרך הקדש של רבותינו הראשונים ז"ל. הם הכניסו לתוך עמקי עיונם בגופי ההלכות גם את הדיוק הגרסאי בלשון ההלכות. והרוצה בפרוש של אמת וצדק צריך לצאת בדרך זו[כה].

כד) ע׳ דברי עוז נגד מתנגדי הפלפול מאת גדול הדור שבין חכמי התלמוד ודורשי מדעו בארצות המערב רבי דוד צבי האפמאן ז״ל בהקדמה לספר תשובותיו שעתיד בקרוב לצאת לאור. וע׳ באור נכון לעיקר הפלפול וה„חלוקים״ בהקדמה לת׳ חתם סופר חי״ד מאת הר״ש סופר ז״ל (פתוחי חותם, בד״ה ופה מצאתי).

כה) ראה לדוגמא דברי רש״י ז״ל שבת נה ב בד״ה והא כתיב: קשה בעיני שם החכם וכו׳ ולא גרסינן לה וכו׳; וערובין, ב ב, בסד״ה משפת; ביצה, לה א, יש ספרים שהיא כתובה בהם בשבוש וכו׳; יומא, ד ב בד״ה בששה וכו׳; שבועות, ג ב בד״ה קשיא וכו׳ ותלמיד טועה שהוקשה לו כתב בגליון ספרו קשיא לי הך דהלוקין וכתבוה סופרים בגמרא והתלמיד טעה שאינה קושיא וכו׳; זבחים, קד א בד״ה והעור וכו׳ גרסא דתלמידי דתרביצאי היא וטעו וכו׳; כריתות, ג א, ע׳ שטה מקובצת שם, אות ח. וע׳ תשובות הרמב״ם סי׳ ט. אין צריך לומר שאנו בני דור אחרון לא נעיז להדמות לרש״י ולעסוק בדברי הגהה מתוך סברא והשערה, אלא מתוך השואות לדפוסי קדמונים או לכתבי יד. כדרך שמצאנו לרמב״ם ז״ל פט״ו מהל׳ מלוה ולוה ה״ב: יש גרסאות מן הגמרא וכו׳ וכבר חקרתי על הנוסחאות הישנות ומצאתי בהן וכו׳ והגיע לידי במצרים מקצת גמרא ישנה כתוב על הגוילים כמו שהיו כותבין קודם לזמן הזה בקרוב חמש מאות שנה וכו׳ ומפני טעות זו שארעה לקצת ספרים הורו מקצת גאונים וכו׳ וטעות ספרים (סופרים) הוא ומצאתי בגוילים כתוב וכו׳. אולם גם באופן זה אין למחוק או להוסיף בספרים אלא להזכיר התקון בפרושים, כמו שהעיד רבנו תם ז״ל בספר הישר על זקנו רש״י ז״ל שעשה כן, כי מי יודע איזו גרסא תבשר לפי האמת, אולי זו שלפנינו, אלא שיד בינתנו קצרה מלהשיגה. וע׳ לדוגמא מרדכי למס׳ מו״ק ס׳ תתע״ה: כתב רש״י לא ידענא מהו וכו׳ ולא גרסינן לה. ונמחק בדפוסים. אעפ״י שיש לזה פרוש נכון וברור עיי״ש. וכן הוא ברא״ש.

אך מאחר שהיה הדבר כך — מה ראה מהרש"ל שהגיה? הנה שוב כח המושך את בעל הפלפולים „לבנות דָיֵק על גב דיוק" בכונת מהרש"ל.

לא יהא דרך פרושנו לעסוק בדברי „פלפול" כפי מובנו בדורות האחרונים, אלא יהא דרכו לעסוק בדברי פלפול (עד מקום שיד כהה מגעת) לפי מובנו בדורות הראשונים. פלפולם של קדמונינו ז"ל רובו בינה ומעוטו חדוד, עיקרו יין הטוב ורק בתבלינו חריפות הַפִּלְפֵּל. שמו מעיד עליו, כי עצם טיבו ומנהגו שלא להרקיע למעלה במגדלים פורחים באויר אלא לפלפל[לג] ולפשפש בבקיעי הסברות, להוציא הֶרגל מפני אמת, תעיה מפני ישרות, לחדור ולהרחיב מפלש בתוך רבוי הלכות ופרטותיהן שנערמו זו על זו, להבחין ולהפריש בין אחת לחברתה ולמצא סמנים לאותו מוצא עקרוני שֶׁיָצָא ממנו ר' פלוני בשחלק על חברו היוצא ממוצא אחר, ולכַוֵן אחר כך פתחיהן של מוצאות הללו כנגד אותן מבואות מרובין בפסקי ההלכה, שכל אחד מן החולקים נכנס שם בשטף דרכו למבואו המיוחד לו.

הוא הפלפול „המופלג" שרבותינו הראשונים ז"ל היו רגילים בו בכל מקום והיו מקפידים על חבריהם כשלא מצאוהו כם במדה ראויה. ומי שרצה לומר: „אין כאן הבנה נכונה!" היה אומר: „אין כאן פלפול!"[לד]

שני מושגי עיון, בינה וחדוד, נפרדים זה מזה על פי עצם מהותם, נזדמנו כאן ביד פלאי הלשון לפונדק מִבְטָאִי אחד: פלפול ל' פלילות, חפוש, חֲרָץ משפט, הקמת חוק, דברים שאין מגיעים אליהם בלי פשטות ומישרים[לה]; ופלפול ל' חריפות,

---

לג) „פלפל" פרושו: פשפש בדבר, עסוק וטרוח בו. תוספתא בבא בתרא פ"ז ובכורות פ"ו: אין הבכור נוטל פי שנים בשבח שהשביחו נכסים (מעצמן) לאחר מיתת אביהן. רבי אומר אומר אני שהבכור נוטל פי שנים בשבח שהשביחו נכסים לאחר מיתת אביהן שאף שלא [צ"ל: שלו] השביחו בשלהן וכו'. רבי אומר (פי' חוזר לפרש דבריו) כל דבר שלא פלפלו בו יתומים לאחר מיתת אביהם בכור נוטל פי שנים, ו[חכמים אומרים] (כן הוא בבבא בתרא, ובבכורות חסרות שתי מלים אלו) אין נוטל פי שנים אלא בכל אשר ימצא לו, עכ"ל. ופי' פלפלו בו יתומים = עסקו וטרחו בו. וכן באר במוסף הערוך ומנחת בכורים. אך לוי במלונו תרגם „פלפלו" = רבו זה עם זה, והוא משום שחשב כי פלפול הוא וכוח, כרגיל בדברי חריפות בפלפול התלמוד, וכנראה תרגם את המלים מבלי לעיין תחלה בתכן הברייתא, שאין לה שום מובן לפי תרגומו. והובאה ברייתא זו בגמ' ב"ב, קכד א, בלשון אחרת: רבי אומר אומר אני בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן אבל לא בשבח שהשביחו יתומים (הוא האמור כתוספתא: שפלפלו יתומים) לאחר מיתת אביהן. והשתמשו בל' פלפול גם לענין הפרדת דבר לחלקים קטנים רבים (וכן גם עבודת הנתוח הפלפולי בהלכה) כגון גבי פזור האפר על ראש המתאבל, איוב טז טו בתרגומו, ובתרגום שני למגלת אסתר פעמים רבות. ומכאן מליצת ר"א הקליר ז"ל בקרובץ לפורים: „תחת פלפול יגיע לקח טוב" פי' תחת פלפול האפר על ראש המתענים ועל ארון הקודש בשעת גזירת המן כמסופר בתרגום הגיע פלפול בתורה שהוא לקח טוב, כדרשת חז"ל ליהודים היתה אורה זו תורה.

לד) השגת ראב"ד לרמב"ם ז"ל בהל' תלמוד תורה פ"ו בסופו. וע' מ"ע שם.

לה) פלפל שרשו פלל, כמו מן גלל — גלגל, בלל — בלבל וכן רבים. וענין פלל האמור במשפט (שמות כא, כב; שמואל־א ב, כה) הוא ל' בדיקה ופשפוש עד כדי הוצאת

חצר ושתי חצרות למבוי. ושמואל אמר אפילו בית אחד וחצר אחת, בית בלא חצר וחצר שבית אחר פתוח לה[כט]. ורבי יוחנן אומר אפילו חורבה מכאן וחצר מכאן[לא] דאין חצר בלא בית. עכ״ל רש״י.

אות ד שנטפלה למלת אין בפרושו לר׳ יוחנן („דאין חצר בלא בית״) אינה מובנת. הן ד כזו שתולין בראש מלה לנתינת טעם באה — ומה טעם יש לדברי ר׳ יוחנן שאמר אפילו חורבה משום דאין בית בלא חצר? מה ענין חצר אצל חורבה? ואפילו לדברי שמואל שאמר אפילו חצר אין בכך טעם כלל, שהרי אין מדברין כאן על הבית שבה, אלא שרב מצריך שתי חצרות, שמואל דיו באחת ובלבד שיהא באותו מבוי עוד בית אחד מחוצה לה; ור׳ יוחנן גם הוא דין באחת, כשמואל, אלא שהוסיף להקל בהצרכת הבית השני (כאותו מבוי מחוץ לחצר) שגם חורבה כשרה לכך. ומה בקש כאן רש״י ז״ל בהטעמתו?

דקדוק כזה באות אחת מפרש״י יש בכחו להוליך מהר בדרכים רחוקות מוחות של „לומדים״ חובבי פלפול, ועליהם ישחק להנאתו החוקר המערבי. הן הוא יודע את סוד התקון: תכף־ומיד הוא הולך ומעיין בס׳ דקדוקי סופרים העומד לו בארונו על יד הש״ס ואמנם ימצא בו שהוא מודיע כי מראשית הדפסת הש״ס בשנת ר״פ[לב] עד ההדפסה בשנת ת״ז כד׳ בנכנשתי באמשטרדם לא היתה ולא נבראה ד זו. אלא שבא מהרש״ל ז״ל והוסיפה! אמור מעתה, כי לפי הגרסא העתיקה צריך לחלק כאן דברי רש״י לשני דבורים נפרדים. כזה:

(ר׳ יוחנן אמר) אפילו חורבה מכאן וחצר מכאן.
אין חצר בלא בית.

כט) בהוצאות כל הדפוסים הקדומים עד אלה שבדורותינו גרסו: „שבית אחרת פתוחה לה״. וכן הוא במהרש״א ובשיירי קרבן לירו׳ ערובין פ״א ה״א. מפני שבלשון ארצו של רש״י ז״ל היה בית ל׳ נקבה la maison פלט בן קולמסו גם בעברית. ובדפוסים מאוחרים תקנו כדין. ומש״כ בקרבן העדה שם שבלי בית בלל שפיר דמי, תמוה מאד, שאם אין שם דירת אדם איך נתיר מבוי על ידו. ועי׳ ערובין פה א תד״ה שני בתים וכו׳ ובתוס׳ ובראש שם שפרשו כן גבי חורבה דר׳ יוחנן ות״ה חצר דשמואל. וצ״ע. ובס׳ דקדוקי סופרים לא העיר על כך.

לא) כלשון רש״י ז״ל שכ׳ מכאן ומכאן מפורש בירו׳, כאן ובפ״א ה״א: רב אחא בר חנינא וכו׳ אפי׳ חצר מכאן, ופרושו נ״ל: חצר מצד אחד של מבוי בימינו ובית מצד שני בשמאלו או להפך, משא״כ אם היו שניהם מצד אחד שאין זו צורת מבוי אלא חצר בעלת בית שחצר אחרת בעלת בית אחר פתוחה לו (אבל בפני משה פי׳ בענין אחר שלעניותי אינו מחוור). ולא הוצרך „מכאן ומכאן״ אלא בשטת המתירין בחצר אחת עם תוספת בית או חורבה, אבל לרב שהצריך שתי חצרות לא נאמר כך בירו׳ ובפרש״י משום שאפי׳ הן פתוחות מצד אחד צורת מבוי יש לו מאחר שדיירי שתי חצרות עוברין דרך בו לרה״ר. ועי׳ לעיל, ת א, דפתח לה בדופן אמצעי וכו׳. ומכאן טעם נאה לרב שהלכה כמותו שהצריך שתי חצרות, מפני שאם אין שם אלא אחת בתוספת בית או חורבה עדיין חצר היא ולא מבוי; ולית לן הא סברא דעמידתן משני צדדים תעשהו למבוי.

לב) כלו׳, מס׳ ערובין נדפסה בראשונה בשנת ר״פ, משא״כ שאר מסכתות.

עתה נִתְּנָה לב ונשובה לענינו. נפלפל בהלכה!

מתחלה בדעת שמואל: החצר הוא המקום שלפני הבתים והמבוי הוא המקום שלפני החצר. לא היתה פתוחה לו למקום זה אלא חצר אחת בלבד — אינו מבוי לענין היתר לחי וקורה. שלא הקלו חכמים בהיתר זה אלא למבוי המשמש מקום־הליכה לשני אוכלסי דַיָּרִים, אוכלס אוכלס בחצרו, והם נכנסים בו ויוצאים ממנו לרשות הרבים הסמוכה[לח]. אם אין שם אלא חצר אחת הא אין לו אלא אוכלס אחד, ולפיכך לאו מבוי הוא. משום כך הצריך שמואל „חצר אחת ובית אחד" כדי שיהו שם שני אוכלסין, אחד של בית ואחד של חצר. אם תאמר: מִנַּיִן דַּיָּרִים לחצר? עליך כתב רש"י ז"ל: „אין חצר בלא בית". שאילו לא היה שם בית, ובבית דַּיָּרִים, לא חצר שמו אלא מוקצה או רחבה[לט].

אולם אם לא היתה כונת רש"י ז"ל בארבע מלים הללו אלא לבאר מהו חצר — מה ראה שאֵחַר בבאורו זה עד אחר פרושו לר' יוחנן שלא הזכיר כלל חצר בדבריו ולא הביאו אצל שמואל המדבר על החצר?

בכך התבונן מהרש"ל ז"ל והוא שהזקיקו להגיה. ולפי הגהתו ארבע מלים הללו מחוברות אל הקודמות להן והן משמשות מַתַּן טעם לשטת ר' יוחנן ולפיכך היה צרך להטיל ד בתחלתן.

אות ב' ממלת בתורה שתי פעמים בדפוסים המאוחרים. ואין פלפול אלא פשפוש בתוך תוכו של דבר, ע' לעיל הערה לג ולה ולפיכך גם שם: לפלפל בְּעָפר. ומכאן מוכח ש„הפלפול בחכמה" אין זה מדת „הבנת דבר מתוך דבר" אלא דבר הקודם לה כדי להגיע בו אליה שהרי נמנו כשני דברים בזה אחר זה. שלא כד' המפרש בנדרים לח א: „פלפולא בעלמא להבין דבר מתוך דבר". ומלבד זה קשה לפרש כן, שהרי הבנת דבר מתוך דבר מעיקרי התושבע"פ הוא ואיך יאמר ע"ז ריוב"ח שם שלא נתנה מדה זו אלא למשה וזרעו והוא נהג בה טובת עין ונתנה לישראל. אלא ודאי שהדבר אמור שם רק על חלק החריפות שבפלפול, שאינו עקרי (וכן משמע מל' הגמ' פלפולא בעלמא), שגם בלתו יש להבין דבר מתוך דבר בי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן כשהולכין בדרך פשפוש הסברות באופן פשוט. וכן פי' הרא"ש ז"ל שם: פלפולא בעלמא חריפות והבנה (פי' חריפות המביאה לידי הבנה יתרה). וכן בתוס' שם. אמנם ודאי שכל המוסיף חדוד אעפ"י שהוא מסכן בעצמו מפני הפסד של שבושים, דלפום חורפא שבשתא, מ"מ אם שחקה לו דעתו בס"ד להצילו מסכנה זו הרי הוא „מרויח יום יום תדיר בפלפולו טעמים הרבה" [לשון רשב"ם ז"ל, בבא בתרא קמח ב]. וע' על הגדרת הפלפול בס' אור ישראל מאת רבי ישראל מסאלאנט ז"ל (דף מ'): „רחקה נפשי להאמין, אם לא ליחידי סגולה, כי יתיצב האדם בטהרת השכל לבל ישהו (דמיונו) אל הרצון לאמר כי זהו שכל מזוקק, בלתי אם יצא חפשי להגיד פלפולים כרצונו באין מפריע" וכמובן על מנת שיגידם כמו שנתבאר שם לעיל „באופן שילך על הדרך הנאה והיפה, מאירת עינים".

לח) אבל מקום שאינו סמוך לרה"ר, אעפ"י שאין בו תנאים הללו הרי הוא נתר בלחי וקורה, שלא החמירו בו חכמים כל כך. תוס' עירובין יב ב, בד"ה ובתים וכו'.

לט) כל חצרות ששנו חכמים לפני הבתים הם ורב תשמישן בחצר. פרש"י בבא בתרא ב א, בד"ה השותפין. וכן כתב במס' ערובין, ה ח, בד"ה בתים: וכל חצר האמור בש"ס ובמשנה אינו אלא לפני הבית אבל שאחורי הבית מוקצה או רחבה קרי לה.

נְקוּר. כְּנוּס המצאות, הפרת יסודות, זֵכֶר לאותו פרי קטן, פלפל שמו, שיש בו חריפות יתרה והוא מהפך קערה על פיה להָמֵר טעמה בטעמו לו. על ברכי שנים הללו, בשנזדוגו זה לזה וכל אחד מהם הכיר מקומו, ראשון בתור שׁוֹרֶר ושני בתור נָתִין, ראשון בתורת עיקר ושני בנותן־טעם — יוּלַד הפלפול התלמודי בצורתו הנכוחה. ורק אותו עלינו לשבח בכל מקום ובכל זמן. בזאת יִבָּחֵן הלמדן הגמור, כזה שבא בדורנו מבית מדרשו של רבי חיים הלוי ז"ל מבריסק או מבית מדרשם של תלמידיו או מושפעיו, העומדים בראש ישיבות ליטא וקצת פולין, שיהא מפלפל (חודר) יותר ממסולפל (מחובל בפלפלין), דורש אֶל המהות יותר מאֶל הדמות, עד כי אֲמִתּוֹ תמשול בכשרונו ולא הוא ימשול בה לז.

האמת לאור. וכך כ' ר"י בארט (E. S. 70): „ופללו אלדים שנאמר בס' שמואל תרגם יב"ע ויפלי ביניהון, הרי שהסמיך פלל בעברית לל' פלי בארמית שענינו עיון ובדיקה, וכאותה ששנינו במס' שבת פ"א מ"ג ולא יפלה את כליו, וכן הוא בערבית: فَلَى الأمرَ פי' עיין ובדק בדבר". ומצינו פלפול בל' חפוש ובדיקה במדרש תנחומא פ' וישב: „ולמה נתעסק הקב"ה מתחלה ביהוסיהן של אוה"ע משל למלך שהיתה לו מרגלית טובה מושלכת בתוך העפר ובתוך הצרורות הוצרך המלך לפלפל (כך היא הגירסא העקרית וי"ג לפשפש וכ"ה בד' ורשא תרל"ט ומכאן שענין אחד הוא) בעפר ובצרורות להוציא את המרגלית מתוכן".

לו) מגלה, ז א; וחגיגה, י א: טבא חדא פלפלא חריפתא וכו'. ופי' בערוך: שהיה (שמואל) אמורא וקטן מכלם, כמו שהפלפל קטן מכל מיני תבלין וחריף מכלם. כך זה האמורא חריף מכל התנאים שהפליגו עליו. עכ"ל. ובערובין, סז א: רב ששת מרתע כולי' גופא מפלפולא דרב חסדא ופרש"י חריף וכבר [צ"ל: וסביר] היה ביותר ועמוק בשאלותיו. כלומר, חריפות המביאה לכלל סברא, הבנה, תפיסתו של שרש הענין, אולם חריפות יתרה גורמת מהירות ומזיקה יופי העיון, שם צא א: אגב חורפיה לא עיין בה, פרש"י אגב חורפיה מיהר בשאלתו ולא עיין בה יפה. ובמדה שאדם מרבה להתחרף עלול להשתבש, בבא מציעא, צו ב: לפום חורפא שבשתא. וע' תשובת ריב"ש ז"ל סי' רע"א: כמה חכמים ראינו בעינינו כפולפלים בהויות דמעלי פילא בקופא דמחטא ועל כל קוץ וקוץ אומרים תלי תלים של קושיות ותרוצים ולפום חורפא לא סליק להו שמעתא אליבא דהלכתא וכו'. עכ"ל. ואעפ"כ אם אינו מחודד במדה הראויה לו אינו יודע לחדש דבר מדעתו במקום שצריך לכך, בבא בתרא קמה ב: עתיר תקוע זהו בעל פלפול עתיר משה עתיר כמס זהו בעל שמועות, ופי' בקונטרס מגנצא הנקרא על שם רבנו גרשום ז"ל: בעל פלפול יושב בביתו ומוסיף מפלפולו על שמועתו ששמע ובעל שבועות שומע מפי רבו ויודע מה ששומע ואינו מחודד כל כך שידע לחדש דבר מדעתו. והיטיב לראות רא"מ ליפשיץ שכ' בספר רש"י שלו (ד' ורשה, תרע"ב, עמוד קי"ד): רוחו של רש"י לא משכתו לפלפול יורד אל עמקי תהום שאי אפשר להעמידו [לשונו ז"ל בפסחים יט א], אבל אין זה אלא גבי אדם מפולפל שלא למד הרבה, כי כבד מאד את האדם שלמד הרבה והוא גם חכם ומחודד לחתך הלכה כברזל [לשונו ז"ל במנחות סז א]. עכ"ל ליפשיץ. וכן הוא בירו' סוף פ"ב דמס' נדה: אמרין חכים ההוא סבא דפרזלוי חריפין.

לז) כך היא ל' גמ' שבת ל"א א: אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו וכו' פלפלת בחכמה הבנת דבר מתוך דבר כלו' פלפלת ופשפשת בתוך החכמה (ההלכה או האגדה) ולפיכך הוא משמש באות ב'. ואין לפרש: פלפלת באופן מחוכם, שהרי חברו מעיד עליו בבא מציעא פה ב: לא פלפלתי בתורה כמותו, יצתה בת קול ואמר בתורה כמותו פלפלת תורה כמותו לא רבצת. כך היא הגרסא העקרית בכתבי יד ובדפוסים קדמונים, ונשמטה

של ענין, גלוי עצמותו ועיקר פרושו, ולהזהר מן הסכנה החדודית שמגרה את יֵצר הלמדן להוסיף לשוא חדושים והמצאות[מא].

אמנם כן, אלו דיקינן כולי האי לא תנינן, אבל צריך לדעת גם הפכו של מטבע: אלו לא תנינן כולי האי לא דיקינן. רק מי ששונה משנתו בטהרה שבפלפול, בעמל שבעיון, יוכל להרגיש נכונות בעוצם דיוקה של כל אות ולעמוד על דעת כותבה, מוחקה או מוסיפה. רק מי שדעתו נוֹבֶבת לתוכו של ענין יְלֻבַּב בהסתכלותו (בדיוקו) לעמוד על אמִתּוּת[מב].

אין צריך לומר שעיון ארוך כזה אינו עשוי לשמש אצלנו רק הכנה לפרוש, בעוד שהפרוש עצמו אין בו אלא קצורו.

ג. פרוש ממקום למקום.

רחבה משתים הראשונות, מפני שתכופה מהן, עבודת־הפרוש השלישית. הרבה מקומות בתלמוד שפרושי רש״י ותוס׳ ושאר הראשונים ז״ל שם צריכים תקון והשלמה מתוך דברי עצמם או זולתם במקום אחר. ובמקומות כאלה עשויה הטעות להבלע מאליה בדעתו של לומד ולא נודע כי באה אל קרבה. הכל נראה ברור וסָדור, אין פרץ ואין קושי, ושבוש ההבנה בעקרו של ענין, שקצור הפרוש גרמתו, נעשה להזק שאינו נכר. אף מובהקי עיון, הרגילים תמיד לדייק במשנתם ולתפוס טעמה בלבם, לא ינצלו במאורע כזה, אם אינם בקיאים באותם מקומות שמקום למודם תלוי בם, כי לא יֵדעו במה יכשלו.

צריך פרושנו במקומות הללו לשמש שליח־להולכה, מביא פרושים ממקום למקום. נביא נא שתי דוגמאות לדבר, האחת בבאור מלה והשנית בבאור הלכה.

פסחים, סא א: רבי אומר לשון סורסי הוא כאדם שאומר לחברו כוס לי טלה זה. פרש״י: „סורסי, ארמי. חכמי האומות קורין לו לינגא שורייא (לשון סוריא)״.

הרואה יאמר כי דעת רש״י ז״ל שארמית וסורסית אחת היא, שאין ביניהן ולא כלום. ואמנם כך היא מסקנתם של חוקרים אחרונים[מג]. הם סוברים, כי בימי

מא) הא אם אינם לשוא אלא לצורך האמת מדה טובה היא כדתניא בפ״ו דאבות: שומע ומוסיף.

מב) איוב יא יב: ואיש נבוב ילבב, תרגומו: וגבר נש מפלפל ידיק. תרגם בדרך מדרש נבוב כאלו נאמר נובב (וכן הרבה בל׳ עברית המאוחרת כגון רכוב במ׳ רוכב, מסור במ׳ מוסר), פי׳ חודר ובוקע לחללו של ענין, מפלפל ומפשפש בו; אדם כזה ילבב, יחיה לבעל לב שיש בו הסתכלות לתוך כל פרט קטן, כי דיוק ל׳ הסתכלות הוא (וישקף מתרגמינן ואודיק) ונ״ל שזוהי „שכלות (הסתכלות) הלב״ דתניא בפ״ו דאבות גבי מ״ח דברים שהתורה נקנית בהן, ואינו ענין לבינת הלב שהיא הבנת דבר מתוך דבר. ועיי״ש בפרוש המיוחס לרש״י ז״ל בד״ה בבינת הלב וכו׳. והגר״א ז״ל בהגהותיו מחק „בשכלות הלב״. וצ״ע במנין מ״ח.

מג) דלמן בספרו Gr. der jüdisch-pal. Aramäisch S. 2 ועוד.

כדי להבין זה נפלפל (בבקשה לזכור פרוש מלה זו: נחדור) בדעת ר׳ יוחנן: מודה ר׳ יוחנן לשמואל שאין מבוי נתר בלחי וקורה עד שיהא מוכן לשני אוכלסין עוברים בו לרשות הרבים. ברם דיו שיהא מוכן לכך ואינו מזקיק שיהו שני אוכלסין אלו עוברים בו ממש בשבת זו. אם יש כאן חורבה (הוא בית שחרב מאין יושב), הרי המבוי נדון כמוכן לאותו אוכלס של דירים הראוים לדור בו, ד„הא חורבה חזי לדירה״.[מ]

ואם תאמר: מאחר שכן הוא יהא מותר לטלטל לר׳ יוחנן ע״י לחי וקורה גם במקום שאין שם דַיָרים כלל, כגון מבוי שיש בו רק חורבות הראויות לדירה ואין לו חצר ובית. וזה ודאי לא שמענו!

אמר לך ר׳ יוחנן: לא התירו חכמים בלחי וקורה מקום הפרוץ במלואו באין שם דירת בית של בני אדם בשבת זו שלפנינו הצריכים לאותו היתר. שלא בא ר׳ יוחנן לחלוק על שמואל אלא במה שהצריך שתהא גם הדירה השנית (שהדין דורש) דירת דַיָרים ממש, ולדעתו יש להקל בה ולומר שראויה-לדירה כדירה היא, אבל בדירה ראשונה לא נחלק, שאם אין שם דירה כלל אין ענין להיתר מבוי. וזהו שמתבאר בפרש״י עפ״י גרסת מהרש״ל: ר׳ יוחנן אמר אפילו חורבה מכאן וחצר מכאן, דאין חצר בלא בית שבני אדם יושבים בו, ולהם הם שתקנו חכמים היתר מבוי בלחי וקורה, משא״כ אם לא היה שם אדם כלל; בעוד שדין הדירה השנית מתקיים שפיר ע״י החורבה דחזי לדירה.

למראית עין מביטה מרחוק דומה ענין-באור כזה לפיל פלפולי שהוכנס תוך קופו של מחט, לתלי תלים של הלכה התלוים בקוצה של ד׳, דברים שלא כון להם לא רש״י ולא מהרש״ל אלא מפולפל זה הבא להתהדר במעשי להט.

אולם גם לפי משפטו של טוב-עין היודע פרק בעולם עיונם של רבותינו בעלי ההלכה ז״ל והמכיר ביושר-הבאור — בדין הוא שיכנס ענין שכזה לכלל מה שנאמר עליו: „אלו דיקינן כולי האי לא תנינן״. דוגמא זו הובאה אפוא לכאן לא בכדי ללמוד הימנה שצריך להאריך בררוש, להגדיל דקדקנות ולהאדיר — אלא להפך: לדעת כמה צריך להזהר בלשון, כמה צריך להבחין כל שנוי שבה, אות באות ותג בתג, מהיכן הוא בא ולאן הוא מוליך, כדי לעמוד מתוך זה על ברורו

מ) ובגמ׳: א״ל אביי לרב יוסף אמר ר׳ יוחנן אפי׳ בשביל של כרמים [פתוח למבוי מכאן וחצר מכאן. רש״י] א״ל לא אמר ר׳ יוחנן אלא בחורבה דחזי לדירה אבל שביל של כרמים דלא חזי לדירה לא. ועי׳ לעיל, כד ב, רש״י ד״ה שביל של כרמים יש בו דיורים עכ״ל פי׳ הולכים ושבים אבל אינו ראוי לדירה והפוכו בחורבה שראויה לדירה אבל אין לה הולכים ושבים, ובכך יש להבין ספקו של אביי אולי בחד מתרי סגי. ורב יוסף השיב שאינו כן, דחורבת בית עדיפא דחזי לדירה וחזי שילכו לה דירים ואעפ״י שעכשו אינם הולכים מ״מ מקרי האי מבוי מוכן לכך משא״כ שביל של כרמים שאינו ראוי להליכת דיירים אלא להליכת בעלים ולוקחי פרות ואין בהליכתם משום ענין דירה הנצרך להתר מבוי. ועי׳ בתוס׳ כד ב דפליגי על רש״י ולפמש״כ א״ש.

חביו, שבו הכתוב מדבר), מה נפשך אוכל ופטור מן המעשר, שהרי לא נגמרה מלאכתו למעשר דתנן יין משירד לבור, אף פועל אוכל ופטור, ואין אומרין הואיל ובשכרו הוא אוכל, על כרחו של בעל־הבית, הרי הוא לו כמקח, ומקח קובע למעשר אף דבר שלא נגמרה מלאכתו, שכיון שמְכָרוֹ החשיבו מו. הא לוקח — חייב, שמקח מחשיבו כגמר מלאכה, מאי לאו בשדה ומקח לא עדיף מגמר מלאכה וא״כ אפילו בעל־הבית יהא חייב בגמר מלאכה בשדה, וקשה לר׳ ינאי ור׳ יוחנן שלדעתם אין גמר מלאכה (כגון מרוח כרי וכ׳) בשדה קובע למעשר עד ראית פָּנים.

אמר רב פפא: הכא בתאנה העומדת בגינה ונופה נוטה לחצר עסקינן ומשתולשה רואה פני חצר ולמאן דאמר לבית לבית.

ופריך בגמ׳: אי הכי בעל הבית נמי לחייב שתלישה היא גמר מלאכתה והרי רואה פני בית או חצר.

ומשני: בעל הבית עיניו בתאנתו (בעץ התאנה), אין הנוף חשוב בעיניו, הכל הולך אחר העיקר, ועיקרה בחוץ, הלכך עד שיגמור כל לקיטתו ויכניס לבית או לחצר לאו גמר מלאכה הוא, אבל לוקח עיניו במִקחו, הן פרות התלושין, ומשנתלשו באו לבית או לחצר.

עד כאן סוגית השמועה. הרואה יאמר שלפי פרש״י למדנו מכאן שני כללים: א) המקח קובע למעשר גם לפני גמר מלאכה, ב) ואינו קובע בלי ראית פָּנים, פני בית לר׳ ינאי או פני חצר לר׳ יוחנן.

אולם אם ישמור אדם שני כללים הללו בלבו ולא יֵדע להוסיף עליהם כלום ממקום אחר יהא מוטעה מתחלה ועד סוף. כאן צריך להביא דבר ממס׳ יום־טוב, לח א וב.

שם אמר ר׳ יוחנן עצמו שהלכה כרבי יהודה שאין המקח קובע לפני גמר מלאכה. ושם פרש רש״י עצמו שלאחר גמר מלאכה הוא קובע גם עד שלא ראה פני בית, גם בשדה. דברים המכחישים לכאורה הכחשה גמורה את דברי שני הכללים יוצאי סוגית בבא מציעא.

רבותינו בעלי התוס׳ ז״ל ראו זאת ולפיכך דחו פרש״י בב״מ דחיה גמורה שאין אחריה כלום והוליכו כונת רב חנינא ורב פפא בדרך אחרת שגם רמב״ן ז״ל הלך בה ושדחקה מרובה. אמנם בדרך רש״י הלך גם ראב״ד ז״ל, אלא שבלי עבודת העיון

מו) בפרש״י כתוב ארמית: „כיון דזבניה אחשביה״ ויש טועין להבין: „כיון שקנאו החשיבו״, ואינו כן שהמוכר הוא המחשיב גבי קביעות מקח למעשר שכיון שגמר בדעתו למכור הרי לגבי לוקח גמר מלאכה הוא ולפיכך הוא נקבע לפני המכירה כמ״ש רש״י במס׳ יו״ט, לה א, בד״ה ואחד מקח וכו׳. ובתוספות חדשים בשם הר״ז בפ״ג דמעשרות מ״א לתי״ט ד״ה הרי אלו וכו׳ וכן רש״ש בהגהותיו לב״מ, פח א, בד״ה אמר רב פפא וכו׳ — לא הבינו כן, ולפיכך תמהו מד׳ הירושלמי. עיי״ש. וע׳ פ״א דמעשרות מ״ה במוליך לשוק כיו״ב.

התלמוד דברו בלשון זו עצמה גם בסוריא ולפיכך זכתה לשני שמות, ארמית וסורסית, על שום שתי המדינות ששלטה בהן.

לא כן היתה השערת רש״י ורבנו תם ז״ל. מה שכתב רש״י כאן כי סורסי זה ארמי אינו באור שלם לפי דעתו, אלא קצור מבאורו למס׳ סוטה, מט ב: „לשון סורסי קרוב הוא ללשון ארמי. ואומר אני שזה לשון גמרת ירושלמי. ואומות העולם קורין אותו לינגא שורייא.״[מד]

ובתוס׳ לבבא קמא, פג א, בד״ה לשון וכו׳: „והא דנקט הכא בארץ ישראל לשון סורסי ובבבל נקט לשון ארמי אומר רבנו תם לפי שמעט משתנה, כעין לשון לעז (בזמננו) שמדברים אותו לשון צח במדינה אחת יותר מבאחרת. כגון אונקלוס הגר תרגם עד הגל הזה סהיד דגורא הדין ולבן קרא לו יגר שהדותא. ונראה לו (לר״ת), לשון שדבר לבן הוא לשון סורסי ועל שם סוריא נקרא סורסי, דסוריא היא ארם נהרים וארם צובא שכבש דוד, ועל שם שקרובה לארץ ישראל אין לשון ארמי שלה צח כל כך״.

משמע שסבר לומר כי ל׳ סורסי (של סוריא) נתערב בל׳ עברי, משום קרבת המקום לא״י שדברו בה עברית. אבל דבר זה יכול להתאמת רק לימי קדם, כגון גבי יעקב ולבן, ואפשר שלכך נתכון ז״ל; מה שאין כן בימי התלמוד, כי אז היתה לשון ארמי שבבבל קרוב לל׳ עברי הרבה יותר מל׳ סורסי שבארץ ישראל, שזה נשתבש שם מתערובת ל׳ יוני שנגע בו, יצא ל׳ פרסי השולט בבבל שלא היתה השפעתו תקיפה כל כך על ל׳ ארמי מפני טעמים שונים[מה]. בין כך ובין כך מתאימה מסקנתו המסתברת של רבנו תם לדברי זקנו רש״י, כי ל׳ ארמי הוא עיקר הלשון, הצח, ול׳ סורסי שבתלמוד ירושלמי אינו אלא קרוב לו ולא הוא עצמו, מפני שהושפע משפה אחרת, אם מעברית בימי קדם או מיונית בימי התלמוד.

הערה בדרך אגב: נלמד נא מכאן אל דרך רבותינו הראשונים ז״ל שהלכו בעקבות חז״ל לדייק בכל דבר שהוא, שלא להניח שום שאלה, בין גדולה ובין קטנה, למגופי הלכות חמורות שיראת ה׳ ודעת קדושים שרויות בהן ועד דקדוקי לשון. שהַכל נהיה בדברם לשם שמים, הַכל היה תורה — וללמדה היו צריכים. וכל הבז לקלות הללו, בפגעו בם בדרך למודו, דבַר ה׳ בזה; אף נדון בכלל האומרים שמועה זו נאה וזו אינה נאה.

ודוגמא ב׳ בדבר הלכה. לטובת הקצור נעתיק כאן עיקר דברי התלמוד עם פרוש רש״י ז״ל וקצת תוספת לו יחדיו.

בבא מציעא, פח א: אמר ר׳ ינאי אין הטבל מתחיב במעשר, אפילו מרחו בכרי בשדה, עד שיראה פני הבית. ור׳ יוחנן אמר אפילו חצר קובעת.

מתיב רב חנינא חוזאה: כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כ נ פ ש ך, כנפשך (כאלו היית אתה עצמך בעל הכרם) כך נפשו של פועל (העובד בכרם

מד) דלמן שם, הערה ב, והביא פרש״י להשיגו; וקדמוניות התלמוד לד״ר קרויס עמוד ד.

מה) ע׳ קדמוניות, שם, והערה א.

שיבוא לכלל גרן[מט]. איזהו גרנו — משתגמר מלאכתו[נ]. ואיזהו גמר מלאכתו — כניסתו לבית או לחצר[נא]. עשו חכמים סיג לתורה והוסיפו לומר שאף הקונה שני פרות בבת־אחת צרופו זה ע״י מקחו נדון לו כגרן[נב] וקובעו למעשר, הא אם קנה אחד אין לו גרן עד כניסה.

ברייתא זו שהביא רב חנינא באה לחלק בין פועל ללוקח, מה שקובע לשני אין קובע לראשון. לא נמצא מקום להעמידה בתלישת שני פרות ומשום צרוף, שכן פועל האוכל מדין תורה אין לו צרוף עולמית, שאין מקחו מתחיל עד שאוכל[נג] ואותה שעה אין בה צרוף, ובאין צרוף גם לוקח אין מקחו קובע[נד]. הא אין להעמיד אלא כשהוא מוכנס בחצר או בבית, שכניסתו גרנו. ולפיכך אמר רב פפא[נה] הכא בתאנה העומדת בגינה ונופה נוטה לחצר עסקינן ולמ״ד לבית ונתלש ממנה פרי אחד[נו] — ללוקח הרי זה קובע, שעיניו במקחו והוא מוכנס, ולפועל אינו קובע, שנאמר בו כנפשך, דינו כדין בעל־הבית, שהולך אחר העיקר העומד מבחוץ[נז].

מט) מעשרות פ״א מ״ה. גרן מלה מושאלת, שיהא הפרות כמו התבואה כשהיא בגרן, כי קודם גרנן אעפ״י שהגיעו לעונת המעשרות מותר לאכול עראי (רמב״ם).

נ) רש״י ב״מ, פח ב, בד״ה ה״ג גרנו וכו׳.

נא) רש״י שם בד״ה לא הכנסתו וכו׳. ושם ע״א בד״ה עיניו וכו׳.

נב) רש״י שם, פט ב, בד״ה שתים וכו׳.

נג) תוס׳ שם, פ״ח א, בד״ה תבואת וכו׳. ואין זה אלא כשיבלענו, שאף אם יוציא מפיו ויהא עדיין ראוי לאכילה למי שלא ראהו, כדאיתא בחולין עא א, אינו שלו לקחתו אתו שנא׳ ואל כליך לא תתן, ואין לו אלא מה שבולע ממש, ובשעת בליעה ודאי אין צרוף שנים נחשב למאומה, שהרי בולע קמעא קמעא.

נד) מעשרות פ״ב מ״ה וכרי יהודה.

נה) ובאור ס״ד דרב חנינא אולי כך הוא: סבר להוכיח מברייתא זו נגד ר׳ ינאי ור׳ יוחנן ולומר שראית פנים אינה כלום, ופרות נקבעין למעשר בגמר מלאכתן בשדה או גם שם ע״י מקח (משום „דלדידיה גמר מלאכה הוא״), ואפי׳ אינו קונה אלא אחת, ומה ששנינו במעשרות פ״ב מ״ה וכיו״ב בתוספתא כל דיני צרוף אינם אלא כשבא לקנות יותר ולא נטל לפי שעה אלא אחת, או לא שלם רק בשביל אחת כדאי׳ בירו׳ שם, ואין כאן אלא תחלת מקח שאינה קובעת לר׳ יהודה, אבל במקח גמור אין הפרש בין אחד לשנים. וזה פרוש חדש שלא מצאתיו, ולשון המשנה מדויק על פיו, מיהו אין זה אלא לס״ד דרב חנינא, ולא קי״ל הכי, ולפיכך לא פרשו בו הראשונים ז״ל דבר. ועל כרחך סבר רב חנינא כן, שאל״כ איך פירש אותה ברייתא שהביא, שאם הי׳ סבור שיש חלוק בין פועל ללוקח גבי צרוף שנים לא הי׳ מקשה כלום לר׳ ינאי ור׳ יוחנן וגם לא היה נזקק לתרוצו של רב פפא, א״נ פי׳ הברייתא בתלישת אחת ואעפ״כ לדעתו מקח קובע גם בשדה, כמו שאמר מאי לאו בשדה.

נו) ראב״ד ז״ל בשטה מקובצת.

נז) שאלו עמד גם העיקר מבפנים דין אחר לו, ששנינו במעשרות פ״ג מ״ח תאנה העומדת בחצר אוכל אחת אחת ואם צרף שתים חייב, מפני שאין בתלישת האחת משום כניסה לחצר שהרי אף בשעת חבורה לאילן היתה שם, מיהו אז ודאי לא נקבע, שאין קבע למחובר, וכמ״ש הר״ש בפ״ה שם מ״א, וכן בתוס׳ כאן, ולפיכך אינו מתחייב במעשר עד שיצטרפו שנים, ואין שם חלוק בין בעה״ב ללוקח, משא״כ בנוף, שבשעת חבורו בטל הפרי לגבי העיקר שמבחוץ ובשהוא תולשו בשביל הלוקח שעיניו במקחו התלישה היא הכניסה. ומסולקת בכך תמיהת תוס׳

בהבאת פרוש ממקום למקום אין דברי שניהם ז״ל מספיקים להורידנו לסוף דעתם [מז].

הבה נפלפל. שנינו במס׳ מעשרות פ״ב מ״ח והובאה משנה זו במס׳ יום־טוב ושם פרשה רש״י ז״ל כך:

המחליף פרות עם חברו, המחליף היינו מקח **זה לאכול וזה לאכול זה לקצות וזה לקצות** (לַיַבשן לקציעות), לקצות היינו לא נגמר, **חייב** (לעשר) שמקח קובע אפילו בשלא נגמר. **רבי יהודה אומר** (והלכה כמותו) **לאכול חייב,** זה שדעתו לאכול חייב דלדידיה גמר מלאכה הוא **לקצות פטור.**

לפי זה יהא נסוחו של כלל א׳ כך: המקח קובע למעשר גם לפני גמר מלאכה, במה דברים אמורים בלוקח פרות לאכול מהן „דלדידיה גמר מלאכה הוא" אבל בלוקחן להניחן עד שתגמר מלאכתן אין המקח קובע.

הסתירה הראשונה בשטת רש״י עברה ובטלה. בב״מ מדובר על הלוקח לאכול, בדומה לפועל האוכל בשעת מלאכה, ולפיכך פרש״י שמקח כזה קובע בענבים גם עד שלא נגמרה מלאכתם להיות ליין ולירד לבור, כי לגבי לוקח הרוצה לאכול ענבים מקחו בידו הוא גמר מלאכתו. אבל במס׳ יום־טוב מדבר ר׳ יוחנן בלוקח תאנים ל ק צ ו ת, פי׳ להניחן עד שייבשו לקציעות, ובכך אין מקח קובע[מח].

בוא וראה, שאלו לא קצר רש״י ז״ל את דבריו במס׳ ב״מ (פז ב בד״ה אף פועל וכו׳) והיה מוסיף ארבע מלים אלו „דלדידיה גמר מלאכה הוא" לא היה נִתָּן מקום לתמיהות התוס׳ על פרושו והענין היה מובן כל צרכו. אלא שהיה זה בעיניו ז״ל דבר פשוט ביותר שאין הזכרתו מעכבת.

עתה הגענו להבנת כלל ב׳. כאן צריך שנלקוט רסיסי פרש״י הפזורים בכמה מקומות, והיו אז לאחדים בידנו, כדי להבין בם דעתו ז״ל שהיתה פשוטה לו וברורה עד שלא הוצרך לבארה בפרוש, אלא שנרמזה מאליה מתוך מפלת־יד מדי זרעו גרעיני אותיותיו. לטובת הקצור נדבר בזה בלשון הראשונים ז״ל עצמם עם תוספת באור הצריך לכך כפעם בפעם; והראָיַת המקורות תהא בהערות בשולי הדף.

אין הפרי נקבע למעשר, שלא לאכלו אף אכילת עראי לפני עשורו, עד

מז) השגות התוס׳ על פרש״י בד״ה מאי לאו וכו׳ ובד״ה בעל הבית וכו׳. וחלקו עליו גם בדף פט ב בד״ה שתים וכו׳ ודוק. דברי ראב״ד ורמב״ן הובאו בשטה מקובצת שם. מלבד דחקי הלשון לשטת תוס׳ ורמב״ן קשה מאד מה שלדעתם ז״ל נצטרך לומר שרב חנינא חוזאה ורב פפא לא ידעו כלל דלוקח פטור ממעשר מדאוריתא, וזו תימה.

מח) רע״ב ז״ל פי׳ לקצות אכול אתה בתאנים שלי השטוחות ליבש עכ״ל ובמלאכת שלמה כ׳ ע״ז בשם רב יהוסף ז״ל דבר זה מגומגם כי לקצות אינו משמע לאכול בקציעות ע״כ כ״ל דה״פ שרוצה להניחן לעשות מהן קציעות עכ״ל, וכן נראה מפרש״י ז״ל, אבל לא הזכיר שפי׳ רע״ב לקוח מפי׳ רמב״ם ז״ל. ובתו״ח לפ״ב מ״ח לתי״ט ד״ה ר׳ יהודה וכו׳ השיג בחנם על תי״ט שכתב דבריו אליבא דרע״ב ורמב״ם ולפיכך הוכרח לפרש כן. עי״ש ודוק. ורמב״ם בחבורו חזר בו, עיי״ש בתו״ח.

זה הכלל! ואם נלמד עכשו בתוך כדי דבורו של כלל זה את דברי הפרט האמורים להלן ברחוק הימנו לא יהא שום מקום להתקשות.

לב, א: אמר ריש לקיש שתי פרות ברה״ר אחת רבוצה ואחת מהלכת, בעטה מהלכת ברבוצה פטורה, רבוצה במהלכת חייבת. הא נתקלה מהלכת ברבוצה ונפלה ונזוקה — פטורה; במה דברים אמורים, שרבצה בצד אחד, שזו שנתקלה היה לה לילך בצד שני, אבל רבצה בכל רוחב הדרך — חייבת[ס]. מה טעם? מדין בור. ואעפ״י שהאדם עצמו לא הרביץ פרתו זו ברה״ר, מ״מ הרי זה דומה לאותו כלל שלמדנו לעיל גבי אבנו בראש גגו. גם שם לא הניחה ברה״ר, אלא שהיה לו להעלות על דעתו שתפול ברוח מצויה מן הגג לשם, אף כאן היה לו להעלות על דעתו שתרבץ ותהא לתקלה. ואעפ״י שיש לו רשות להוציא בהמתו לרה״ר אינו נפטר בכך מלשלם למי שהוזק ברביצתה[סא].

ואינו דומה למה שאמרו במקום אחר שאם עשתה בהמה תקלה אין בעליה חייבים על תקלה זו מדין בור — שנאמר כי יכרה איש בור ולא שור בור[סב] — שאין זה אלא בדבר שלא היה לו להעלות על דעתו שבהמתו תעשה כן, מה שאין כן באבן על ראש הגג שרוחות מצויות לה להפילה, או בהמה מהלכת שרביצה מצויה לה כדי שתפוש[סג].

אולם מתוך שחסרה במקום זה הטעמה קטנה זו של החזרת הפרט אל הכלל נתקשו בו רבים וכמה דברי דוחק עשוים להאמר בו[סד]. רב כיוצא בזה בכל אפסי התלמוד.

ויש מקומות שצריכין הטעמה כדי להסיר לכאוריות תמוהה. משום שנבנה היכל ההלכה עם עליות האגדה שעליו על יסודי מדע מיוחד בפרקו, נצב על אדמת קדשו איתן ועתיק יומין — על כן הלומד הבינוני, זה שבעת למודו אינו חש באותו מרחק החוצץ בין מעמדו למעמדן של חז״ל, פעמים שתלמודו נראה זר בעיניו אם לא שתבוא לו הטעמה מוקדמת להניח את דעתו. מקומות כאלה רבים הם ולא בכלם יקל למצא לבני דור אחרון באור מדריך ומספיק. אך הנה נא דוגמא אחת:

ס) ל׳ הגמ׳ ופרש״י: הא הוזקה ממילא [מהלכת ברבוצה פטורה, כגון דרבעה בחד גיסא אבעיא לה לסגויי באידך גיסא [הלכך טעמא דבעטה אבל ממילא פטור].

סא) כדתניא, ל א, פותקין וכו׳ אעפ״י שברשות, חייבים, מדין בור. וגם ר׳ יהודה מודה כאן, שאין לה רשות אלא לילך בר״ה אבל לא לרבוץ כמ״ש רש״י, כד ב, בד״ה בעטה וכו׳. וכ״ש לרב אשי אליבא דר׳ יהודה, ל ב, ורש״י ד״ה תבנו וכו׳.

סב) יט ב, בעל תרנגול וכו׳; מח א, אמר רבא הכנים שורו וכו׳ אמר רב פפא וכו׳. ומשמע דאפי׳ לא היה שם המכנים בשעה שהרביץ גללים משום שדרכו בכך ויש לו להעלות על דעתו, וכן אם הוזק בו, משא״כ חפירת שיחין ומערות שאפילו היה שם וראה פטור שהואיל ואין דרכו בכך ומשונה הוא אין לחייבו על ההכנסה ועל עצם החפירה פטור משום דאיש בור ולא שור בור עיי״ש.

סג) טז א, ולא לרבוץ, אמר ר׳ אלעזר לא שנו וכו׳ אורחיה הוא. וכ״ש כשאין שם פכים כלל.

סד) ע׳ בהגהות חשק שלמה (ד׳ ראם, וילנא) בשם רבו. ב״ק לב א.

לפי זה יהא נסותו של כלל ב׳ כך: אין המקח קובע בלי ראית פנים — במה דברים אמורים בלוקח פרי אחד, אבל אם צרף שנים קובע אף בשדה.

גם הסתירה השנית בשטת רש״י הנה עברה וכטלה. בב״מ מדובר על מקחו של פרי אחד אחד, ולפיכך פרש״י שאין מקח קובע בענין זה אלא עם ראית פנים; אבל במס׳ יו״ט מדבר ר׳ יוחנן בלוקח פרות הרבה כדרך הלוקחים, ולפיכך פרש״י שמקח קובע מדין צרוף גם בלי ראית פנים.

ד. הַטְעָמָה.

ויש לך דבר מפורש כל צרכו אלא שהטעמה אחת חסרה לו בצדו — והטעות באה. על פי רוב יארע כך בפרט הצריך לכלל. הראשונים ז״ל בפרושיהם לא החזירו כל דברי הפרטות ממקומות פזוריהם הרבים לשרש כללם שהצמיחם, מפני שהיה זה פשוט להם ולא רצו להרבות דברים. רמב״ם ז״ל, כשפרש את המשנה, היה חושש לכך. ומתוך שלא רצה לחזור ולהטעים בכל פרט ובן־פרט אותו כלל ראשון אבי אבותיהם, היה דרכו ליעץ ולהזהיר את הלומד בשעה שדן על הכלל שיגנזנו בזכרונו „ולא ישאל ממנו לשנותו״ בכל מקום שיצטרך[נח]. אבל רש״י ז״ל מדה אחרת היתה לו ובה יש לנו להשתמש. רק לעתים רחוקות ביותר הוא מופיע אלינו במלא קומתו עד שיהו עינינו רואות את מורנו. אינו מיעץ, אינו מזהיר, אינו מתראה לפני לומדיו כמנהל הולך בראש להורות דרך ולהסיר מכשול. פרושו צמיד פתיל לדברי התלמוד עצמו, מחובר לו, כמוהו, מחוטב חטיבה אחת. הוא רואה ואינו נראה. הכל נעשה אצלו כמאליו, והלומד חושב שלא עזרוהו כלל להגיע למה שהגיע, מעצמו הבין. בדרך זו עלינו ללכת בענין ההטעמה. כלומר: לא נטעים מראש בהצבת כלל על כל מה שעתיד לבוא, אלא נשוב מן המאוחר אל המוקדם, נטעים בכל פרט שנעמוד בו הטעמה קצרה ובהירה אותו כלל שממנו יצא אותו עיקר שאחריו הוא הולך.

רק דוגמא אחת ממקום אחד שחֶסרון הטעמה הִטעה בו:

בבא קמא, ו א: אמר אביי אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחו (לאחר שהונחו ברשות הרבים, כגון שנתקל בהן שור ונפל ונזוק) — חייב מדין בור, מה בור תחלת עשיתו לנזק כך כאן תחלת הנחתן בראש הגג לנזק שהיה לו להעלות על דעתו שסופן ליפול ברוח מצויה ולהיות מונחים כתקלות ברה״ר[נט].

ארש״י בד״ה בעה״ב וכו׳. וכל מה שכ׳ כאן מרומז בר״ש פ״ג שם מ״א בד״ה יש להן וכו׳. וע׳ תי״ט שם.

נח) דמאי פ״ה מ״א: „ושמור אלו העיקרים וזה הענין בזאת המסכת ואל תשאל ממני לשנותם״. ובמקומות אחרים.

נט) כדברי רש״י ז״ל בד״ה היינו בור וכו׳ ובגמ׳ שם מבואר דאע״ג דלא דמו לגמרי לבור אתו במה הצד.

שבה הוא נוגע ידועה לו. בין כך וכך דבר זה הולך ואבד מנכסי הקהל ואם לא יכניסוהו למחיצת פרוש הנצב על הדף אין לו השבה עולמית.

דוגמא: שבת, ק ב: אתמר ספינה רב הונא אמר מוציאין הימנה זיז כל שהוא וממלא רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי עושה מקום ארבעה וממלא.

וכתב רשב״א ז״ל בחדושיו: „עושה מקום ארבעה וממלא, איכא למידק האי מקום ארבעה היכי דמי אי למעלה מעשרה היינו רשות היחיד ואי למטה מעשרה היינו כרמלית ולעולם מטלטל הוא מכרמלית לרשות היחיד. פירש רבנו האי גאון ז״ל בשם הגאונים ז״ל שאותו המקום כגון תיבה פחותה או סל פחות". ע״ש באור הענין שדין רשות־היחיד לתיבה פחותה זו ולפיכך דולין דרך בה לספינה. וכ׳ הרב המגיד ז״ל בפט״ו מהל׳ שבת ה״כ שגם דעת רמב״ם ז״ל כרבנו האי גאון ז״ל. וכבר תמה והאריך בזה ט״ז באו״ח סי׳ שנ״ה ס״ק ה. וכל הענין קשה מאד, שהרי העיקר חסר מן הספר, שאלו היתה כונת הבבלי כירושלמי היאך אפשר שלא הזכיר עיקר הדבר שצריך לנַקב אותו דף שהוא ארבעה על ארבעה ולדלות המים דרך הנקב.

אך יש לדבר זה פרוש שנתעלם מן העין, והוא חבוי בסוף ס׳ תשובות הרמב״ם בקונטרס שנעתק שם מס׳ מעשה רקח ובראשו כתוב לאמר: „זמן השי״ת לידי בספר כתיבת יד קדמון אחר שהתחלתי להדפיס אשר קצתם כבר באו במקומם הראוי וכדי לזכות את הרבים אשימם דוברות במקום זה למופת ולאות והיו למאורות מפנינים הם יקרות". ונאמר שם: „כתב רבנו בפי׳ התלמוד משם ר׳ יהוסף הלוי ז״ל[סו] וזה לשונו ואי קשה לך ואכתי האי זיז כרמלית הוא דהא יש בו ארבעה על ארבעה וכל מקום שיש בו ארבעה על ארבעה ואין לו מחיצות כרמלית הוא ומאי אהנו ליה והא קמעייל מכרמלית לספינה, יש לומר, האי זיז אין בו ארבעה על ארבעה אלא ארבעה בלבד הוא דאית ביה דהוי מקום פטור, והיינו דאיכא בין רב הונא לרב חסדא, דלרב הונא סגי ליה בכל דהו ולרב חסדא לא מנכר אלא בעינן שיהא אורך ארבעה או רוחב ארבעה. עד כאן"[סז].

ומדויקת לפי זה לשון התלמוד שלפנינו: „עושה מקום ארבעה" ולא „ארבעה על ארבעה". ולכך נתכון גם רבנו חננאל ז״ל בפרושו שכתב: „וצריך לעשות מקום ארבעה חוץ לספינה כדי שיהא מקום פטור שמעלה המים מן הים או מן הנהר שהן כרמלית לאותו המקום שהוא מקום פטור ומשם מעייל להן לספינה פי׳ מקום זה כגון תיבה פחותה או סל פחות וגרסי׳ בירושלמי ואם הוציא מן הים לספינה הרי הוציא מכרמלית לרשות היחיד".

עד שלא נודע לנו אותו פרוש שנתעלם מן העין לא היו דברי ר״ח ז״ל מובנים כלל. שלא ראשם סופם. מתחלה כתב שאותו המקום מקום פטור הוא ובסוף כתב שאותו המקום תיבה פחותה או סל פחות הוא ואם כן רשות היחיד הוא ולא מקום פטור כמו שנתבאר בדברי רב האי גאון ז״ל. ולא עוד אלא שלא נבין מפני מה מקום

סו) הוא ר״י ן׳ מיגאש תלמיד הרי״ף ורבו של רמב״ם ז״ל.

סז) ד׳ לפסיא, שנת קנה חכמה כי טוב מחרוץ לפ״ק. דף סא ב.

צריך לדעת ולהטעים שדרך חז"ל להזהר מאד בקבלת ראיות והוכחות. וכל עוד שאפשר לערער עליהן, ואפילו בדוחק, אין הם ז"ל נותים להסכים להן[סח]. מתוך זהירות זו בא אותו מאמר מפורסם: „שבקיה לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה". כלומר: לא עליך המלאכה לגמור! אם כתוב אחד דחוק לך — עזבהו לנפשו, ריוח והצלה יעמוד לו ממקום אחר, ואתה אל תטה משום־כך אל דרך חדוש שאינו מוכרח גם בלא־זה ואינו קבוע כל־כך בסברתך עד כדי שתוכל לטעון: „למה לי קרא סברא הוא".

הטעמה זו תבינגו במס' יומא עו א: אמר ריש לקיש מנין לשתיה שהיא בכלל אבילה שנאמר ואכלת לפני ה"א מעשר דגנך תירושך ויצהרך, תירוש חמרא הוא וקרי ליה ואכלת.

ראיה שאין עליה תשובה — אבל לא לגבי הזהירות שמדע־התורה נוהג בה! היא מדחה: „ודלמא דאכליה ע"י אנגרון". או „ודלמא דבלה קעילית". דחויים שנראים דחוקים ורחוקים לעיני המשקיף בם לכאורה. אולם תורת ההטעמה, כשתלֻוה בין השיטין את הפרוש הנצב על הדף, תועיל הרבה במקומות כאלה להאיר לנו דרך.

ה. פרושים שנתעלמו.

עד כאן בענין הפרושים הנצבים על הדף. ודאי שיש להוסיף עליהם בכל מקום שיש צֹרך — וכמעט שאין לך מקום בתלמוד שלא יהא בו צֹרך זה — מפרושי הראשונים וגדולי האחרונים ז"ל שאינם על הדף. כיצד תהא הוספה זו, כיצד נזהר בה שלא תטריד ותזיק דעתו של לומד מתוך העמסת פרושים ופרושי פרושים על כל שורה ומלה, כיצד יהא סדורם של הנוספים וכיצד יהא קצורם — שאלות הללו ותשובותיהן של פרק שני הן, מקום שידובר בו בע"ה על דרך הפרוש, בעוד שכאן אין אנו עומדים אלא על הצֹרך. ועל צרך גדול יש כאן לעמוד.

מתוך שנתרגלו הלומדים אצל הפרושים הנצבים על הדף בהוספת שאר ספרים, המצוים ביד כל אדם, פָּרשו מאתנו ונתעלמו מן העין פרושים רבים של הראשונים ז"ל בדברי התלמוד ואין שם על לב. הכל יודעים שיש בישראל ספרי הלכות ותשובות עיונים ושערים של גדולי הדורות הקודמים ובהם פרושים הרבה לדברי הלכה ואגדה. ומה גורלם? יש מהם שהפוסקים ז"ל הביאום להלכה ויש שלא הובאו גם שם, אחד זה ואחד זה נסתרים מעין הקהל הלומד, בסתרי תורה הטעונים גניזה. הלומד סוגיא ומתקשה בה לא יוכל לצאת כפעם בפעם אל בתי הבבליאותיקות ולבדוק שם בספרים עתיקים שמא ימצא פרוש טוב להניח בו דעתו; ומי שמעיין לפעמים באותם ספרים עתיקים ומוצא פרוש חדש למקום אחד בתלמוד לא יוכל להכיר בו אותו ערך חשוב שיש לו לגבי המקום ההוא, מפני שאותה שעה אין אותה סוגיא

סח) כדברי רי"מ הכהן גוטמן במחברתו: „אסמכתא פרק ממבוא מדרש ההלכה" (תרפ"ד). עמוד ט. אף הדוגמא שלהלן לקוחה משם.

ובתוספתא פסחים פ״ב, מקורה של הלכה זו, גרס: „חמצן של עוברי עברה מותר אחר הפסח מיד מפני שמחליפין את השאור״. מהו שאור ששנו כאן, הן הפת או הבצק כלו חמץ וכלו צריך חלוף? ויש גורסין שם „שאר״ (ובכת״י ערפורט משובש) פי׳ שאר חמץ שנשתייר להם מן החג.

אך יש כאן פרוש שנתעלם, והוא מתאים לל׳ התוספתא ואף התמיהות מסתלקות על ידו. הוא מובא דרך אגב בקצור לשון בבית־יוסף לטור יורה דעה בהל׳ חלב וגבינה של עכו״ם סוף סי׳ קט״ו. ומקורו בס׳ עשרת הדברות לר׳ יצחק בן אבא מארי ז״ל בעל העטור בן זמנו של רמב״ם ז״ל. והביאו רבנו ירוחם ז״ל בספרו נתיב ה׳ חלק ה׳. וזה לשונו:

„והא דתניא חמצן של עוברי עברה מותר מיד מפני שהן מחליפין פי׳ שמחליפין את השאור, לא שמשהין חמץ בפסח ומותר מפני שמחליפין בשל נכרי — דאם כן קשיא לן טובא[עא], ועוד למה משהין ואין מוכרין אותו קודם הפסח[עב] — אלא חמצן של עוברי עברה הוא שאינם מדקדקים במצות כל כך, ולאחר הפסח מותר באפיה ראשונה מיד, מפני שמחליפים את השאור ועל־ידי תערובת הוא ומותר״.

כלומר: עוברי עברה הללו אינן חשודים להשהות חמץ בפסח[עג] אלא שאינם מדקדקים ביותר לבער כל חמץ מכליהם ולפיכך גם מַצָּתָם בחזקת חמץ היא לגבי הכשרים, אולם לאחר הפסח מותר לאכול מפתם שאפו מיד, מפני שהם עצמם זהירים בדבר לחַמֵּץ עיסתם החדשה בשאור חדש ושלא להשתמש לשם שאור בבצק שנלוש אצלם בפסח, כי יודעים הם בנפשם שכל בצקם בחזקת חמץ הוא עומד מפני שנתרשלו בשמורו, ואעפ״י שכל העיסה נלושה ביום אחרון של פסח לפנות ערב ואח״כ במוצאי יום טוב הם אופים אותה מיד, מותרת היא להם ולכשרים, משום שערבו בה שאור של לישה חדשה[עד], ותערובת חמץ שעבר עליו הפסח מותר, והם משתמשים בתחבולה של היתר זו משום „דלא שבקו התירא ואכלו אסורא״ כמבואר בנמ׳[עה].

עא) כונתו ז״ל לתמיהות התוס׳ שנזכרו לעיל.

עב) כלומר: מאחר שודאי אינם אוכלים חמץ בפסח, דהא לא שבקי התירא (מצה) ואכלי אסורא (חמץ) במקום שאין להם הפסד, א״כ למה להם להשהות אותו חמץ עד אחר הפסח ולהחליפו אח״כ בשל עכו״ם, הן יכלו למכרו לעכו״ם קודם הפסח ולא היו מפסידין כלום ולא עוברין בבל יראה. ולדעת רש״י והתוס׳ י״ל דחמץ זלי וע״כ שבקי התירא.

עג) שאם לא כן רשעים גמורים הם ולא עוברי עברה. ובפי׳ רבנו גרשום ז״ל הרגש קושי זה. עיי״ש שנשתדל לישב. ודוחק.

עד) וזוהי ששנינו „מפני שמחליפין את השאור״ כי צרך השאור שיהא מונח במשארת מאפיה אחת לחברתה, אבל באפיה זו שמיד אחר הפסח אין הם משתמשין באותו שאור שמלפני הפסח, שכבר בערוהו, שאינן משהין חמץ בפסח, ועכשו הם עושין שאור חדש מבצק חדש והוא מתערב בעיסה שנלושה באותיום לפנות ערב ומתירתה מדין תערובת.

עה) בהגהות פתח הדביר לס׳ עשרת הדברות פי׳ כונת בעל העטור ז״ל בענין אחר, דחוק, ולפרושו גם בע״ה סבור שהיו משהין חמץ בפסח, עיי״ש, ותמוה לי כיצד יפרנס ראשית הדברים שאמר בפרוש שאינן חשודים להשהות. מתוך שלא הביא בע״ה סיוע לפרושו מן התוספתא משמע שלא ראה אותה, וכון לה מעצמו בדעתו ז״ל.

זה מקום־פטור הוא. ומה שכתב אח״כ בשם הירושלמי „שאם הוציא מן הים לספינה הרי הוציא מכרמלית לרשות היחיד״ אין להבין כלל למה כתב זאת בשם הירושלמי הן דבר זה אף תנוקות של בית רבן יודעין אותו, שהים כרמלית והספינה רשות היחיד ואסור להוציא מזה לזו. אולם עכשו לאחר שזכינו לאותו פרוש של רב יהוסף הלוי ז״ל הדבר מתברר מאליו וכל עין תראה תכיר שטעות סופר קלה נזדקרה כאן בפרוש ר״ח, כי אותן שתי תבות „וגרסי׳ בירושלמי״ באו שלא במקומן וצריך להעמידן לפני הטלים „פי׳ מקום זה וכו׳״ ולא היתה כונת ר״ח ז״ל אלא להודיע שבירו׳ פרשו במקום זה פרוש אחר מפרוש הבבלי שהוא פרוש רב יהוסף הלוי ז״ל שאין זו תיבה פחותה אלא דף שיש בו ארבעה בלבד, באורך או ברוחב, ולפיכך הוא מקום פטור. ומה שכתב בסוף „שאם הוציא וכו׳״ אין זה בשם הירושלמי אלא תוספת ביאור מעצמו לכלל ההלכה כדרך הראשונים בכל מקום[סח]. ומתוך שלא הזכיר רמב״ם ז״ל בפסקיו שמקום זה בתיבה פחותה או סל פחות הוא, כדרכו להביא תמיד דברי הירושלמי, היה נראה שהלך בשטת רבנו רב יהוסף הלוי ז״ל[סט], אלא שנאמר מפורש בדבריו „ארבעה על על ארבעה״ ולפיכך צריך בדיקה בכתבי יד שמא טעות־סופרים היא זו, שהוסיפו „על ארבעה״ על „ארבעה״.

יש להודות, כי פרוש זה של רב יהוסף הלוי ז״ל לא נתקבל, כנראה, מאת שאר הראשונים מפני שהוא קשה בטעמו. לא מצאנו בשום מקום[ע] שתהא חשיבות יתרה למקום שיש בו ד׳ טפחים רק בארכו או רק ברחבו בלבד. ואולי רב יהוסף ז״ל עצמו לא אמר כן אלא בדרך אפשרות בלבד, ולא עוד אלא שמלשון קושיתו נִכָּר שהיה פשוט לו קודם שמדובר כאן „בארבעה על ארבעה״. גם אולי משום זה לא פסק כן רמב״ם ז״ל בחבורו. אולם לא משום כך יש לנו להחליט כי כל הפרושים שנתעלמו מאתנו בכלל דחוים הם, כי ידעום והרחיקום. יש אשר נמצא, כי דוקא אותו פרוש נעלם קרוב יותר אל יְשַׁרַת הפּשט מן הידוע והמפורסם. נביא נא דוגמא גם לכך.

חולין, ד א—ב: תניא חמצן של עוברי עברה [פרש״י: שאין מבערין חמץ בפסח מפני הפסדן] אחר הפסח מותר מיד [פרש״י: ואע״ג דלא שהה כדי לאפות, דודאי עבר עליה הפסח, מותר לכשרים לאכול מחמצן מיד] מפני שהן מחליפין [פרש״י: בשל עכו״ם, דכיון דמצי לאכול התירא, דחמצו של עכו״ם שעבר עליו הפסח מותר, לא אכיל דידיה, דחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור].

וכפרש״י פרשו כל הראשונים ז״ל. ובתוס׳ ד״ה מותר וכו׳ תמהו בזה: הלא פת עכו״ם אסור באכילה. ועוד תמהו על מ״ש שם בגמ׳ שיש לפרנס ברייתא זו בשטת רבי יהודה והא סָבִיר לוֹ שחמץ של עכו״ם שעבר עליו הפסח אסור בהנאה.

סח) ואולי יש להגיה במקום „פי׳ מקום״ — „ויש שפי׳ מקום״, אלא שאין דרך ר״ח ז״ל להביא דברי הירו׳ בלשון יש מפרשים.

סט) אבל נגד זה הוא מ״ש בפי״ד מהל׳ שבת ה״ג בה״ה ובכס״מ, שלשיטת ר״י הלוי ז״ל ודאי איכא מקום פטור בכרמלית, וכן שטת רש״י ז״ל בפ״ק, ע׳ ר״ן שם גבי אויר של בקעה וכו׳.

ע) רק בעירובין, ה א, ברש״י ד״ה ואי וכו׳ ועיו״ש בתוס׳ שנגדו מזה.

דעתם של רבותינו הקדמונים ז"ל מפרשיו של התלמוד הנאמנים בכל ביתו. כל מי שהוריד את דעתו מנעוריו לתוך מעין ההלכה והאגדה ולא הביט אליהן הבטה ששחית בלבד דרך שפופרתו של „חוקר" הבא מן הצדדין — מוכן לשמש עד כשר ולהעיד נאמנה עד כמה בן דור אחרון חייב להשמר שמירה מעולה מלחדש דבר בפרוש התלמוד.

מה אדם צריך כדי שיוכל לפרש? הוא צריך לחיות כלו בתוך אותו העולם שממנו נובע הענין המתפרש, הוא צריך לבנות בנפשו מחדש בנין עולם עתיק, ועליו להכיר אותו היטב על כל מַסדיו וטפחותיו, מבואיו ומוצאיו; הוא צריך לקנות לעצמו הרגשה מיוחדת דקה בתוך תוכו של בנין זה, וכל רוחו מתחלה ועד סוף צריך להתמלא בהרגשה זו — רק אז יביע סברות נכונות והשערות אמתיות[עח].

לא יכלו להגיע לידי מדה זו, בנוגע לפרוש התלמוד, אלא בני דורות הראשונים בלבד. להם, ולא לנו, היתה אותה ספירה רוחנית, אותה השתלשלות תורנית, אותו חומר למודי רב שהיה מרחף באוירם, שהיה נמסר מדור לדור והיה נקנה לרבים, אותה שלשלת פרשנית שלא נפסקה ולא העלתה חלודה למן הסופרים בני הנביאים עד הם עצמם ועד בכלל; כל העולם התלמודי היה נתון בלבם, על ידו נשתכלל חושם, על ידו נתעדן רוחם. אף הרגשתם היתה אותה הרגשה עצמה של התנאים והאמוראים אם כי בזעיר־אנפין. לא כן אנחנו. הרגשתנו אנו הרגשה סתמית היא ועל כרחנו עורת, מגששת כעור בין רוכסי סברות ונתקלת בשבושי דעות, אין לה קנה־מדה בה בעצמה אלא שאולה מְשֶׁל דורה[עח].

לא להם ולנו לעבוד שכם אחד בפרוש התלמוד! אלא הם נתנו יסודות ואנחנו נהיה הבונים במקום שלא בנו הם עצמם ז"ל בנין על גב יסור. הם האירו אור ואנו לאורם נלך. הרבה דרכים ארוכות הניחו לנו ללכת בהם. הרבה מקומות השובים הניחו לבניהם אחריהם שימצאו מה לתקן בהם כדי שיגדל שמם[עט]. אם אמנם יכול אדם להטות סברא שלנו לכל צד שירצה מפני שאינה סברא חזקה שיש לה קיום מבלי נטות ימין ושמאל[פ], אם אמנם דעתנו קלושה וצריכה חזוק רב — מצא נמצא את החזוק הזה בספרי גנזיהם של רבותינו הראשונים ז"ל וק"ו לארבעת הספרים, ארבע חמדות קודש, שהם מורשה בידינו מאת חז"ל עצמם: ספרא, ספרי, תוספתא וירושלמי[פא], שיש לנו לחבר כל מה שבתוכם לעבודת הפרוש בתלמודנו העקרי, הוא תלמוד בבלי, למען נזכה לתורת אמת. ועל זה — בסעיף הבא.

עח) כדברי רא"מ ליפשיץ בס' רש"י שלו עמוד פח—ט.

עט) ל' רש"י ז"ל במס' חולין, ז א, בד"ה מקום וכו'.

פ) ל' מהר"ל מפראג ז"ל בס' באר הגולה פ"א בבאור דברי רבא ואנן כאצבעתא בקירא לסברא.

פא) כן כתב רמב"ם ז"ל בתשובתו לר' פנחס בר משולם: „ואני אומר לך שכל סתם שבו (בחבור יד החזקה) מאחד מחמשת חבורים אלה הוא בבלי וירושלמי וספרא וספרי ותוספתא". וכלל מכלתא במלת ספרי, ושאר ספרים לא הזכיר מפני שאלו עיקר, אעפ"י שיש שם הרבה מן המדרשות וכו'.

פרוש חדש זה היה עולה על דעתי גם עד שלא מצאתיו בספרם של ראשונים, מתוך הדיוק בל' התוספתא, ואמנם יש לנו רשות — וגם חובה! — להעמיק חקר בכל הלכה ואגדה ולחדש בהן פשטות בכל יום עו המכוונים לפי שקול דעתנו אל כוונתן האמתית, אבל גבול יש לה לרשות נהדרה זו והרבה זהירות צריך אדם, הרבה בינה חודרת ושקול־דעת נאמן, כדי להבחין בין ענין לענין, לדעת ולהבין אימתי הוא בן־חורין להשתמש בה ואימתי הוא מצווה למשוך ידו הימנה.

כח החדוש משמש יסוד גדול בתורה. ומעשה בר' עקיבא ששמע בשם תלמיד אחד של ר' ישמעאל חדוש בהלכה ולא היה נראה בעיניו ומכל מקום פרסמו „ושבחו בפני תלמידיו כדי שישימו לבם לתורה ויאמרו פלפול מלבם" עז. בדרך „חדוש הפשטות" הלכו גם רבותינו האחרונים ז"ל תמיד. לא זזו מלחדשם במשנה ובגמרא בכל הנראה להם נכון ולסלול דרכים חדשות שלא הלכו בהן הראשונים ז"ל. עיין לדוגמא בס' פני יהושע למס' קדושין, ח א, בד"ה אמר רב יוסף וכו', שהביא פרוש התוספות „ללשנא קמא מייתי ראיה" והביא דברי מהרש"א ז"ל שעמל לבאר דרכם ודחה דבריו והציע להגיה בתוספות „ללשנא בתרא מייתי ראיה" — אולם לבסוף לא נתקררה דעתו עד שעמד והודיע: „אמנם לאחר העיון נראה לי לפרש הסוגיא בענין אחר". חלק לבו מפרוש הראשונים ז"ל וחִדש פשט מעצמו.

אבל כשם שיש לנו ללמוד מרבותינו גדולי האחרונים ז"ל את חופש הדרישה כך יש לנו ללמוד מהם את חובת הפרישה. ופרישה זו מן החדוש והדומה לו במקום שיש בו משום חשש הוראה, או שנוי עקרי, באה להם מרוב הכרתם בגדולת הראשונים ז"ל כמרת קרבתם קרבת זמן — ומכאן גם קִרבַת מעלה — לחותמי התלמוד וסבוראיו.

כשנסתכל ביחס „האחרונים" אל „הראשונים" נראֵם תמיד כתלמידים היושבים לפני רבותיהם ודנים לפניהם בקרקע, באימה ובאהבה. כל מה „שאחרון" מחדש אינו בא לעולם אלא בדמות הצעה עניה עולה על שלחן „הראשונים" מתוך הַמְתָּנָה לחוות דעתם. „אחרון" זה, לאחר שחדושו בידו, יוצא ומטייל ארוכות בין ספרי „הראשונים", מעיין ובודק בשבע עינים בשטין ובין השטין — ואם יש אשר ימצא שם קצת־רמז מתאים לחדושו הרי הוא שמח על מציאה זו שמחה גדולה, הרבה יותר מזו ששמח על עצם החדוש. „ברוך שכונתי לדעת הראשונים"! — זוהי תרועת הנצחון הנשמעת לנו תמיד כקול ענות גבורה מתוך מחנה „האחרונים".

לא הערצה סטויה היא זו כלפי העבר המקודש, אלא הכרה בהירה היא ברוחב

עו) כן כתב רשב"ם בפרושו על התורה ריש פ' וישב: „רבנו שלמה אבי אמי מאיר עיני הגולה שפרש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ברבי מאיר חתנו ז"ל נתוכחתי עמו ולפניו והודה לי שאלו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום". ואם בתורה שבכתב כך בתורה שבעל פה על אחת כמה וכמה.

עז) ערובין, יג א. ורש"י שם.

דברי רבנו תם עיקר כמו שכתבתי למעלה" פה. גם ריטב"א ז"ל בחדושיו מסכים לדברי רבנו תם ז"ל. ובכסף משנה, פ"ד מהל' עבדים ה"ח, כתב: „אין האדון מיעד אלא מדעתה, פ"ק דקדושין, ואמר רב נחמן בר יצחק דדרשינן הכי מדכתיב יעדה שהוא לשון דעה פו, שהוא צריך להוריעה, והיינו כדי שתתרצה שאם לא כן מה תועלת יש בהודעתה". והשיג עליו במשנה למלך שזה נגד דעת רוב הראשונים, ר"ת רשב"א וריטב"א ז"ל, שאין צריך רצונה אלא להודיעה וגזרת הכתוב היא.

אבל דבר זה יש לו גלוי בדברי חז"ל עצמם. שנינו במכלתא דרבי שמעון בן יוחאי: „יעדה, מדעתה. מלמד שאינו מקדשה אלא מדעתה, והוא הדין לכל הנשים שאין מתקדשות אלא מדעתן וברצונן, והלא דברים ק"ו ומה אמה העבריה שהיא כבושה תחת ידו אמרה תורה יעדה מדעתה שאר נשים לא כל שכן" פז. הרי שדין אחד הוא לאמה העבריה ולשאר נשים שאינן מתקדשות אלא ברצונן.

ביחוד יועיל לנו הרבה לענין גלויים כאלה ספות הירושלמי אל הבבלי. רבנו חננאל ז"ל בפרושיו רגיל להביא בכל סוגיא את דברי הירושלמי. רש"י ז"ל לא נהג כן ולפיכך נתרחק הירושלמי מן הבבלי בכל הדורות שבאו אחריו. ודאי שהיו לומדים ירושלמי וגם היו בקיאים בו אלא שלא הרבו להביאו. גם יש שנמצא בדברי הראשונים קושיות תרוצים ובאורים הכתובים בירושלמי והם לא הביאום בשמו, אבל אין להוכיח מכאן שלא ידעוהו, שהרי יש להם גם דברים ממפורשים בבבלי והם נראים כתובים כדברי עצמם פח. אחוד התלמודים יובילנו למסקנות חדשות גם בפסק הלכה. נביא רק דוגמא אחת לכך מענין שכבר עסקנו בו.

פה) דף ה א. ושם בתד"ה שכן.

פו) מצאתי בס' „חדושי מס' קדושין לאחר מן הרבנים הגאונים הקדמונים לא נודע שמו" (נדפס בקושטאנדינה שנת תקו"ה) דגרס „שצריך לידעה", והיא דרשת חליפי אותיות כרגיל, להקדים ע' לד'. ואולי מגרסא זו נתכון רש"י להוציא במ"ש: „שצריך ליעדה גרסינן".

פז) הוצ' ר"ד האפפמאנן ז"ל עמוד קכג.

פח) כגון ביבמות, יג ב, תד"ה דלא. וע' מבוא הירושלמי דף קלג. ועוד כ' שם: „ע' הגהות מרדכי גטין כי' תס"א מעשה בכהן שיצק מים על יד רבנו תם והקשה לו תלמיד הא שנינו בירושלמי המשתמש בכהונה מעל והשיב לו אין קדושה בזמן הזה ע"כ. והנה מן הירו' ששאל התלמיד לר"ת מוכח דגם בזמן הזה אסור לשמש בכהן. וזה לשון הירו' ברכות פ"ח, יב ב, אבא בר הנא ורב הונא הוון יתבין אכלין והוה ר' זעירא קאים ומשמש קומיהון וטעין תרויהון (יין ושמן) בחדא ידיה. אמר ליה אבא בר בר חנא: מה ידך הוריתא, קטען? וכעס עלוי אבוי. אמר לו: לא מסתיעך דאת רביע והוא קאים משמש ועוד דהוא כהן ואמר שמואל המשתמש בכהונה מעל ע"כ והנה אבא בר בר חנא ורב חונא חיו כמה שנים אחר הבית כידוע ואפ"ה כעס אביו של אבא בר בר חנא עליו על שהשתמש בכהונה, וזה מורה שלא היה הקונטרס של הירושלמי בעת ההיא לפני רבנו תם וידע ירושלמי זה לבד על ידי מה שאמר לו אותו תלמיד". — אולם מצאתי בס' שו"ת נשאל דוד (כתב יד, גנוז באוצר הכפרים של בית המדרש לרבנים בברלין) מאת רבי דוד אופנהים ז"ל, מבואר להפך, וז"ל: והמעיין בגוף הירושלמי בברכות פרק אלו דברים יראה להדיא דעיקר כדעת רבנו תם כי שם היה מעשה אבא בר בר חנא ורב חונא וכו' ואמר לו לא מסתיעך דאת רבע והוא קאי ומשמש ועוד דהוא כהן ואמר שמואל

ו. גלויים.

על ארבעה ספרי חז"ל התורה־שבעל־פה עומדת: א) על ספרי פרושי התורה (מכילתא, ספרא, ספרי, מדרשות וכו'), ב) על ספר המשנה (של ר' יהודה הנשיא ושל שאר תנאים בתוספתא ובריתות אחרות), ג) על ספר פרוש המשנה הראשון (הוא תלמוד ירושלמי מראשית סדורו של ר' יוחנן עם הוספות תלמידיו ותלמידיהם), ד) ועל ספר פרוש־המשנה האחרון (הוא תלמוד בבלי שסדרוהו אמוראי בבל בהשתתפות אמוראי ארץ־ישראל שירדו אליהם, עד שנחתם בידי רב אשי ותלמידיו עם הבאים אחריהם).

„חכמים האחרונים שסדרו לנו תלמוד בבלי הביאו בו אותן סברות שהן כהלכה הנאמרות ירושלמי, ורוב התלמוד הבבלי מהן, כגון ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש וכל הנקראים בשם רבי, ומה שראו שהוא שלא כהלכה הניחו" פב. וקל־וחומר שהובאו בו רוב דברי התנאים שהיו לפניהם בברייתות, ומעוטם שלא הובא שם שבו ובדקו בהם רבותינו ז"ל שבאו אחריהם, ראשונים ואחרונים, והכניסום לספרי פרושיהם ופסקיהם דבר דבור על מקומו.

אך עדיין גנוז ועומד בשלשת הספרים הראשונים מספרי חז"ל אוצר גדול של דברי תורה המצפים להתגלות כדי להתחבר אל הספר השלישי, ספר תלמוד בבלי, המאסף לכל הספרים. כי כשם ש„אין כח במשכיל לדעת מצוה אחת תמימה מן התורה אם לא יעמוד על דברי תורה שבעל פה" פג כך אין בו כח לדעת אותה מתוך מקום אחד בתורה־שבעל־פה אלא מתוך כל אותן מקומות מרובים שדנו בם עליה. חכמי התלמוד ז"ל „מרוב חכמתם ופלפולם הוציאו דבר מתוך דבר והם ידעו הפשט יותר מכל הדורות הבאים אחריהם" פד, ולפיכך — בדין הוא שנדפיס את ספר המשנה יחד עם התוספתא, ואתם דברי התנאים מספר פרושי התורה, ועליהם שני ספרי הפרוש של האמוראים, בבלי וירושלמי, דבר דבר במקומו, כי הרבה הלכות ורעיונות מעורפלים היו מתוך כך מתלבנים לנו, הרבה השערות לא נכונות של „כל הדורות הבאים אחריהם" היו נדחות והרבה מן הנכונות היו מתחזקות.

ולדוגמא — קדושין, יט א: אמר ר' איבו אמר ר' ינאי אין יעוד אלא בגדול אין יעוד אלא מדעת. מאי מדעת? מדעת דידה. דתני אביי בריה דרבי אבהו אשר לא יעדה מלמד שצריך ליעדה.

וכתב רשב"א ז"ל בחדושיו: „לפי מה שפרש רבנו תם בריש מכלתין מפרשינן הא דאמרינן הכא צריך ליעדה לאו לעשות מרצונה ולא בעל כרחה קאמר, אלא להודיעה בעלמא, ונזרת הכתוב הוא — אבל לדברי רש"י מפרשינן הכא שצריך ליעדה מרצונה ולא בעל כרחה, וזה מושב יותר (באותה סוגיא) — ומכל מקום

פב) ל' רבנו יהונתן ז"ל, שטה מקובצת ב"מ, מה. וע' באור הענין בדורות הראשונים ח"ג א' פ"ז.

פג) ל' ר' אברהם ן' עזרא ז"ל בספרו יסוד מורא ח"א.

פד) ל' ראב"ע ז"ל, שם.

פשוט, שהלכה כרב נחמן לגבי אמוראים אחרים כמ״ש הראשונים ז״ל בכל מקום דאיהו מרא דתלמודא, וגם כי לשטתו סבר ר׳ יוחנן כרב ושמואל ואין כל מחלוקת, ויותר נראה, שגם רב נחמן מודה שמתחלה נחלק ר׳ יוחנן על רב כשם שנחלק עליו שמואל, וכשם שחזר שמואל והודה לרב כך הודה לו גם ר׳ יוחנן צו.

ז. ירידה לסוף דעת.

עד כאן עסקנו בפרושי דברים פשוטים, אך הן ידוע לכל לומד תלמוד שיש בו הרבה דברים סבוכים ונבוכים, בם רבוי סברות ודקדוקים חותרים וסותרים זה את זה וקשה מאד לעשות שלום ביניהם. לא עלינו המלאכה לגמור — או יותר נכון: לא אִתָּנוּ החכמה לגמור — אבל אין אנו בני חורין להבטל ממנה. על פי רוב יש לנו במקומות כאלה הרבה פרושים שונים מאת רבותינו הראשונים ז״ל אלא שקצרה דעתנו מלירד לסוף דעתם. ביחוד יארע זה גבי אותם מפרשים שדרכם להאריך ולהסביר, ונדמה אז לעיני הלומד שכל מה שהם מוסיפים באור הם מוסיפים סבך, ראש דברם אינו מתאים לאמצעם, ואמצעם לסופם, אין מוצא ואין פתרון.

מעטים לפי ערך מקומות כאלה גבי פרש״י ז״ל אבי אבות המקצרים. ובאמת אמרו שהוצאת הלומד מתוך מבוכה זו אינה אפשרית אלא אם ילך המפרש בדרך קצורו של רש״י. היינו: לאחר הִשוב מקיף ודיוק חרוץ הוא צריך להצליח סוף סוף בהמצאת סכום־מלים נבחר האומר מעט ומאיר הרבה.

דוגמת מבוכה כזו לא נִתנה להכתב כאן בפרוש, אלא להראות מקומה. עיין תענית, יא ב. זו סוגיא קטנה בת עשר שורות, מדברת בדין תענית שעות, והפרוש המיוחס לרש״י מרבה בה דברי באור שקשה לעמוד על כונתם צז. ר׳ יואל סירקיש ז״ל בהגהותיו (הגהות הב״ח אות ז וח) מעמידנו שם על הברור, אך גם ברורו צריך ברור, וזאת עבודת פרושנו.

אולם יש שהקושי בא מצד אחר: הענין עצמו פשוט, אין מבוכה ואין ספק, והרי אתה יושב ולומד מתוך הרחבת דעתך סוגית שמועה אחת. אבל הנה לפתע פתאם, באמצען של דברים ברורים, תפגע בדבר חדש שלא צפית לו כלל. מה זאת? אינך יודע טעם הדבר ומה היתה שמועה זו חסרה בלי חדוש זה. משתאה ומחריש תעמיד ותביט בפני חדה סתומה.

במקומות הללו מצויים לעשות נכוחות גדולי המורים בישיבות ליטא הי״ו, הלא הם תלמידי השפעתו של גאון הבינה בעולם ההלכה רבי חיים הלוי ז״ל מבריסק.

צו) ובמקום אחר מצאנו להפך: דבר האמור בירושלמי בשם רב נחמן סתם ובבלי מביאו בשם ר׳ יוחנן. ע׳ סוכה, נב ב, אמר ר׳ יוחנן אכר וכו׳ וירושלמי כתובות פ״ה ה״ח דאמר רב נחמן וכו׳. אבל בדפוס קדמון דירושלמי איתא דאמר רב נחמן בשם רב נחמן וכו׳ ואולי צ״ל יוחנן.

צז) כידוע אין הפרוש לתענית של רש״י ז״ל. ע׳ שם הגדולים. וכאן בד״ה למחר וכו׳ הביא ראי׳ שיש לצרף את הלילה ליום שעבר להיותם יום אחד משום שנאמר ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. וזה מזכיר דברי רשב״ם שנלחם בם ראב״ע במחברתו אגרת השבת.

במס׳ ערובין, עד א, נחלקו בהלכה אחת רב ושמואל ור׳ יוחנן. וכתב הרי״ף ז״ל: „וקימא לן כרב. חדא דהא שמואל הדר ביה לגבי דרב והוה ליה ר׳ יוחנן חד לגבי תרי ומתניתא נמי מסיעא ליה ועוד הא אמר רב נחמן בפרק קמא [כרב]״.

אבל רבנו חננאל ז״ל בפרושו כתב: „וקימא לן כר׳ יוחנן״. ונראה שהלך בזה לשטתו שהלכה כר׳ יוחנן לגבי רב ושמואל, שכן כתב רשב״א ז״ל בשמו[פט], וכן גם דעת רא״ש ז״ל[צ]. ומה שכתב רי״ף דמתניתא מסיעא לרב לא סבר ר״ח כן, שהרי בגמ׳ לא הביאו סיעתא זו, ולא לנו להכריע מדעתנו, כי מאחר שחכמי התלמוד לא הקשו ממתניתא זו לר׳ יוחנן שמע מינה שאין זו קושיא. והרי מסור בידנו כי „אעפ״י שנתנו חכמים כלל לומר פלוני ופלוני [בין התנאים] הלכה כפלוני היכא דאיכא אמוראי בתראי דקיימי כחד מנייהו הלכתא כותיה״[צא]. וכן אמרו בגמ׳ שרבי יוחנן שמיעא ליה מתניתא ולא סבר לה[צב]. וכן תני לוי מתניתא, והוא תני לה והוא אמר לה דאין הלכה כאותה משנה[צג]. ומה שכתב רי״ף עוד, שהלכה כרב משום שרב נחמן סובר כן, הוא ז״ל לשטתו הלך, שהלכה כבתרא אף לפני אביי ורבא, אבל כבר כתב רא״ש ז״ל במס׳ מועד קטן פ״ג ס״כ: „לא נהירא לי, דהא דפסקו הגאונים הלכה כבתראי היינו מאביי ואילך אבל מקמי הכי אין הלכה כתלמיד במקום רב״[צד]. ולפי זה הדין עם ר״ח ז״ל לפסוק כר׳ יוחנן.

אולם פסקו של רי״ף ז״ל שהחזיקו בו כל ישראל דין אמת הוא, כי יש לו גלוי בירושלמי. שם פ״א ה״ב, יח ג: ר׳ יעקב בר אחא בשם ר׳ יוחנן אפילו חצר אחת מכאן וחצר אחת מכאן [מבוי נתר בלחי או קורה]. ר׳ אחא בר חיננא בשם ר׳ יוחנן אמר אפילו חצר מכאן ובית מכאן. רב נחמן בר יעקב בשם ר׳ יוחנן מבוי אין פחות משתי חצרות חצר אין פחותה משני בתים. מבוי[צה] שארכו ורחבו שוין אינו נתר בלחי וקורה אלא בפסים כחצר.

הרי שדברי רב נחמן האמורא בבבלי לא של עצמו הם וכחולק על ר׳ יוחנן, אלא שכך קבל בשם ר׳ יוחנן וחלק על אמוראים אחרים שקבלו אחרת בשמו. וזה

המשמש בכהונה מעל, גזירה (כלו׳: בדין) דהוא רבע ואת קם ומשמש תחתיו עכ״ל וקשה דעד האידנא למה שתק אביו ולא מיחה בו שלא ימעול בקדושת כהונה אלא ודאי דבזמן הזה מותר לשמש כדעת ר״ת אך כיון שהקל בו מאד על כן הקפיד ואמר לו דייך שתשמש בו ולא להקל ולזלזל בו יותר מדאי.

פט) תשו׳ הרשב״א ח״א תסז. וכך הבין דעת רשב״א בשטת ר״ח ר״י קארו ז״ל בכללי הגמרא. ור״ח בנבנשת ז״ל בס׳ כנסת הגדולה כ׳ שלא אמר ר״ח אלא במקום דרב ושמואל לא קיימו בחדא שטתא. אולם פסקו של ר״ח כאן מוכיח כר״י קארו.

צ) ערובין פ״ו ס׳ כב.

צא) ל׳ סדר תנאים ואמוראים בהעתקת רחיר״א ז״ל.

צב) שם ט ב.

צג) שם י א.

צד) ע׳ יד מלאכי סי׳ קסז שאין כן דעת רי״ף רמב״ם רז״ה ר״ן רשב״א רבנו יונה ומרדכי, ואעפ״כ נתקבל כלל זה מאת הפוסקים האחרונים.

צה) בבבלי גרסינן חצר. ע׳ יב ב, תד״ה ובתים, שנתקשו בזה. ולפי גי׳ ירו׳ לק״מ.

מעתה שנים־עשר, ששה של ודאי וששה של ספק. כגון: ודאי־מת וספק־מת, ודאי־שרץ וספק־שרץ וכן כלם. כפולים הם.

ולפיכך: במקום שדברה תורה על סתם טומאה ודאית בכל שנים־העשר דברה. בין על הששה של ודאי ובין על הששה של ספק (ברה״י), וקדשים נשרפים על כן מדאוריתא גם על הספק שהרי נאמר בהם סתם: כל בשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף.

אבל גבי נזיר לא נאמרה טומאה סתם, אלא: וכי ימות מת עליו וכו׳. וכל דבר שנאמר בתורה משמעו דְבַר־ודאי ולא דְבַר־ספק קג. אף מת זה מת־ודאי (כלומר, מגע־ודאי בו והאהלת־ודאי עמו) ולא ספק, כי אף שהטומאה טומאה ודאית האב אב־ספק. ובמקום זה לא דבּרה תורה על הטומאה אלא על האב, המת. וכשם שמעטו חכמים ממה שנאמר „מת״ (ולא נאמרה „טומאה״) כל אותן י״ב דברים המטמאים שאינן „עצמו של מת״ (כגון רביעית דם וכו׳) קד, כך מתמעט מכאן גם „ספק־ברה״י״, כי אעפ״י שטומאתו ודאי אינה עצומו של מת.

אף ענין ביאת מקדש בדין נזיר הוא תלוי. שכך היא „הלכה מפי הקבלה, כל המתטמא בטומאה מן המת שאין נזיר מגלח עליה אעפ״י שהוא טמא טומאת שבעה הרי זה פטור על ביאת מקדש״ קה. ולפיכך אין ספק טומאה ברה״י מחייב במקדש.

והוא הדין בחליצת סוטה. לא אמרה תורה בסוטה שאין ספקה ספק, אלא אמרה: דין ספקה כדין ודאה. ויש לנו לפי זה שני אסורי סוטה א) אסור־ודאי של ודאי ב) ואסור־ודאי של ספק. ואף שראינו גבי אסור־ודאי של ודאי „שטומאה כתיב בה כעריות״ עדיין לא ראינו שיהא דומה לעריות גם אסור־ודאי של ספק. ששני אסורין הן ואין למדין זה מזה. שאם באת ללמוד הרי תשובתך נצחת: מה לזו שאיסורה ודאי וּסְטוּתָה ודאית תאמר בזו שאעפ״י שאיסורה ודאי אין סטותה ודאית. ומכיון שלא מצאנו בה שהיא דומה לעריות אינה נפטרת מחליצה קו.

ירד כאן רבי חיים ז״ל לסוף דעתו של מאמר חז״ל **ספק כודאי**: לא ספק הוא ודאי אלא ספק כמו ודאי. ומתוך ירידה זו לעמקו של מושג הגיע למה שהגיע: התיר סבכים והסדיר מבוכות, הפקיע זקת תרוצים דחוקים מעל הלכות רבות שהיו עמוסות בכמה קושיות, ובאר בכך פסקי רמב״ם ז״ל שהיו שרוים בלא פרוש.

תורתו של ר׳ חיים ז״ל כבשה שביל חדש בשדה ההלכה, הוא הנקרא בלשון ישיבות ליטא „דרך ההבנה״ ושהולכין בו כעת — או, לפחות, משתדלין לילך בו — כל תלמידיהן. הרבה סברות מאת ההולכים בעקבותיו מהלכות בעולם־הלומדים

קג) אף זוהי שאמרו „לא יבא ממזר בקהל ה׳ — ממזר ודאי ולא ממזר ספק״.

קד) ע׳ רמב״ם פ״ז מהל׳ נזירות ה״א וה״ו.

קה) רמב״ם פ״ג מהל׳ ביאת מקדש ה׳ יד טו.

קו) סוטה נפטרת מיבמה לא משום שנאסרה על בעלה אלא משום שנטמאה לו, והטומאה באה מסטותה ולא מאיסורה, ואעפ״י שיש כאן ודאי אסור הא אין כאן אלא ספק־סטות, וממנה ספק־טומאה, ואינה נפטרת מספק.

בלהב הפשטות החריפה הגנוזה בגרתיק עיונו, שׂוֹנֵאת „הפשטליך״ מצד אחד והשטחיות מצד שני, היה נִגש אל גופי ההלכות ומבתר אותם בְּתָוֶך. תופס את הגרעין העקרי החבוי במעמקם ומגלהו לעין כל מבין בשפה ברורה ובריאה ובקריאת שם שאין לו תמורה. נִתּוּח זה מגלה אמִתּוּת כלאחר־יד. אינו נלחם בקושיות, אלא כולל כללים, הוא משכים ומעריב על נועם תורתו במקורה הראשון והקושיות כלות מאליהן. שהרי מי שזוכה להבין תוכו של ענין אינו זקוק לכלי זין של תרוצים כלפי קושיות המתנפלות מבחוץ — האור בא מתוכו והקושיא מתנדפת. תעיף עינך בה ואיננה.

נביא בתורת דוגמא דבר אחד מפורסם ביותר בקרב „עולם הלומדים״ משמו של רבי חיים ז״ל[צח].

סוטה, כח א: **ת״ר שלש פעמים האמורין בפרשה** (של סוטה) **נטמאה וכו׳ מגיד לך הכתוב שהספק אסורה**, פרוש, אשה זו שקנא לה בעלה מאחר ואח״כ נסתרה עמו יש להסתפק בה שמא נטמאה והגיד לך הכתוב שישקנה בעלה לברר הספק, ואם לא השקה אסורה לו אסור ודאי. **ומכאן אתה דן לשרץ** שספק נגע בטהרות ספק לא נגע, וה״ה שאר טומאות, שמחזיקין בו מספק דין טומאה ודאית (ברה״י).

דבר זה ידוע ומפורסם בכל התלמוד: ספק טומאה ברה״י ספקו טמא ולוקין עליו ושורפין עליו את הקדשים[צט]. אך יש כאן שלש שאלות גדולות שהרבה מגדולי הדורות עמלו בפתרונן:

א) טמא שבא למקדש חייב קרבן. ספק נגע ברה״י באב הטומאה ספק לא נגע ונכנס למקדש — פטור[ק]. מפני מה? הרי עשה כאן הכתוב ספק כודאי?

ב) אמר להם אחד לשני נזירים העומדים ברה״י ראיתי טומאה שנזרקה ביניכם וטמאה אחד מכם ואיני יודע איזהו הרי הם מביאים קרבנות ספק[קא]. מפני מה? הרי ספק כודאי, והיה לו לכל אחד מהם להתחייב בקרבן־טומאה ודאי!

ג) סוטת ודאי (שהועד בה שנטמאה) מת בעלה בלא בנים פטורה מן החליצה. „טומאה כתובה בעריות״ ועריות פטורות. — מת בעלה קודם שהשקה, והרי זו סוטת־ספק, חולצת[קב]. מפני מה? הרי ספק כודאי, ותפטר גם היא?

ובאה התשובה מרבי חיים ז״ל:

לא אמרה תורה כאן שאין הספק ספק; לעולם אין לך בספק אלא ספקו בלבד — אלא אמרה: דינו כדין ודאי. ואם יש לנו ששה אבות הטומאה יהו לנו

צח) כתוב על זה בס׳ שו״ת אחיעזר של מורן ורבן ר׳ חיים עוזר גרודזנסקי מווילנא, דף ב ע״א: „וקצת דברים קרובים למה שכתבתי שמעתי, ומטין בבי מדרשא משמו דמר ידידי אלופי ומיודעי הגאון הגדול מו״ה חיים הלוי שליט״א האבד״ק בריסק״.

צט) ע׳ ירושלמי נזיר פ״ו ה״ג.

ק) רמב״ם פי״א מהל׳ שגגות ה״ו.

קא) ע׳ באור הענין במס׳ נזיר, נז א, והובא בתוס׳ חולין, ט ב, ד״ה התם.

קב) יבמות, יא א, ועיי״ש בתוס׳ ורא״ש.

אבל אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת לסטין המזוינין שאין דיניהם דין וכן מלך זה וכל עבדיו גזלנין לכל דבר".

וכתב הרב המגיד ז"ל: „זה מבואר", ולא הביא ראיה לכללו של רמב"ם שהסכמת המדינה באה לידי גלוי מתוך יציאת מטבע.

אמנם דבר זה מפורש בסוגיא של אגדה.

מגלה, יד א: אביגיל דכתיב והיה היא רוכבת על החמור ויורדת בסתר ההר. מן ההר מבעי לי' — אמר רבה בר שמואל וכו' אמרה לו (לדוד) וכי דנין דיני נפשות בלילה. אמר לה מורד במלכות הוא ולא צריך למדייניה. אמרה לו עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם. אמר לה ברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני היום מבא בדמים. ופי' רמב"ם ז"ל טבעו ל' מטבע. ולמד מכאן שמי שלא יצא מטבעו בעולם, פי' באותה ארץ, אין לו דין מלך, אלא הוא וחבורתו גזלנים הם הבאים בדמים.

ואעפ"י שאמרו חכמים אין למדין הלכה מן האגדות, שקול הרבה צריך אדם כדי לדעת מה זו אגדה בלבד ומה זו אגדה שהלכה גנוזה בה. הדעה המקובלת בין הבריות שכל ספור־מעשה, דבר משל ופתגם, הערה ורעיון, מדרש כתובים ורמזיהם ובכלל כל אותן דברים המכונסים בעין יעקב — אינן אלא אגדה, ודאי לא נכונה היא.

אף אותן מאמרות חז"ל שנראין „זרים לפי פשוטן ורחוקים לפום רהטא מן השכל"[קז] ויש שנסו „לבאר בהם רזים ורמזים וסודות" כדי שיש מהן הרבה מאד אשר אם „נבקש לידע ענינם על אמתתו" מתוך עיון וחפוש בדברי חז"ל במקומות אחרים ובדברי רבותינו הראשונים וגדולי האחרונים ז"ל ובדברי החוקרים בם לאמתם ולאמונתם גם בימינו — ימצא לנו בבקשתנו תכנן הנעלם.

חכמינו ז"ל בגדולת אמתם הקדושה אמרו ופרסמו כי יש לנו תלמודות של תורה שהן נראין כעורות ושחורות מלאומרן ברבים ואף על פי כן ערבות הן על הקב"ה[קח]. הפסדן של רבים יוצא בשכרן של יחידים, כי לא יחדל סוד מקרב הארץ, שרק יחידים ראוים לו.

מה לנו קשה בדברי הגמ' ו„נראה כעור לאומרו ברבים" ממה שכתוב במס' בבא מציעא, פד א, בשם רבי יוחנן וגדולי הדורות שאחריו, ע' שם בתוספות ד"ה אמר ר' יוחנן וכו'. אולם עלינו לפרסם כאן דברי מהר"ל מפראג ז"ל שבאחד מספריו שאינן מצויין ביד כל אדם כתב: „ודבר זה נראה זר, לכתוב בתלמוד דברים אלו, ואף כי כבר תמצא בתוספות

קז) ל' מהרש"א ז"ל בהקדמתו, וכן מה שלהלן כאן.

קח) מדרש שיר השירים רבה, ה יא: ר' שמואל בר יצחק פתר קרא בפרשיות התורה, תלתלים שחורות כעורב אלו תלמודות של תורה שנראו כעורות ושחורות מלאומרן ברבים אמר הקב"ה ערבות הן עלי כמו שנאמר וערבה לה' מנחת יהודה. עכ"ל. ונלע"ד כונת דרשא זו על מעשה יהודה, שנקרא ומתרגם להודיע שהודה ולא בוש. מגלה, כה א, פרש"י ד"ה מעשה תמר וכו'. וע' תי"ט. ועיי"ש עוד: תדע לך שהוא כן הדבר שהרי זב וזבה לא נאמרו שתיהן כאחד אלא זו בפני עצמה וזו בפני עצמה שנאמר איש איש וכו'.

שבליטא וכל בן־תורה יודע חן גורסן וחוזר עליהן מתוך חבה יתרה. שמחה לאדם מישראל בראותו תורה־שבעל־פה זו, תורת חיים רבת גלים, מתפשטת בבתי מדרשות. נזכרין מתוך כך באותן סברות של אמוראים לפני מאות בשנים שהיו מהלכות בין הישיבות מעיר לעיר וממדינה למדינה, אותן שמועות „ששלחו מתם" או שהוליכו „מהכא להתם". כנוסם של דברים מעין אלו לתוך מחצתו של פרוש הנצב על הדף הנאה להם והנאה לעולם. להם — כדי שיִקָבעו בתבנית מדויקת ולשון נכוחה ולא יֵעָשו פלסתר בידי התופסים בם שלא כראוי; והנאה לעולם — שיגלו אמתות תהומות, יתפרסמו ולא ישתכחו.

*

חלק שני יש לנו בסעיף זה: חלק האגדה.

כי הנה הבדלנו בחלק ההלכה בין דברים פשוטים (שצריכים פרוש, הטעמה או גלוי) לדברים סתומים (שצריכים לכך מן הראשונות גם „ירידה לסוף דעת") — אמנם בחלק האגדה לא נוכל להבדיל כן.

האגדות, רובן ככלן, סתומות הן, אם לגמרי או במעט, ובלי עבודת השתדלות לירד לסוף דעתן אינן מתקבלות כראוי, יש מהן שאינן מובנות כלל ויש שמובנות שלא כדין או שלא כדי צרכן. יותר משרעעה הפלפלנות החפשית (זו שעסקו בה „לחדודא בעלמא") את הבנת ההלכה, רעעה הדרשנות „המַגִּידִית" את הבנת האגדה כראוי לה. שבחלק ההלכה עמד ונצב כנד צֹרֶךְ־ההוראה, והוא חסם את הדרך בפני העוברים חוק האמת יותר מדאי. אף מי שהרבה ב„חלוקים"־לבטלה כל ימי תלמודו נתרחק מהם כמרת יכלתו כשהיה צריך להורות דין, כשנשאל בהלכה־למעשה. מה שאין כן בדיני דעות ומדות גנוזי האגדה. הם משמשים בכל דור, למרות עיני יחידיו־גדוליו, „כהלכה ואין מורין כן". כל הרוצה לפרנס משנתו באגדה ככל העולה על השערתו משום איזו סבה חצונית שנזדקרה לו אותו רגע — בא ומפרנס ואינו נמנע. ואינו חושש כאן כלל אותו חשש גדול שחוששין בדברי הלכה שמא לא „יסיק שמעתא אליבא דהלכתא".

צריך, אפוא, להחזיר עטרת האגדה ליושנה! או יותר נכון: להעמידה תחת אותה עטרה עצמה שתחתיה תעמוד ההלכה. אותו עיון נאמן ואותו כבד־ראש שזִכִּינו לזו בואו ונזַכֶּה גם לזו. כבר הכיר בצורך זה מהרש"א ז"ל בהקדמת חדושיו, וכתב: „ודאי הוא צורך גדול באגדות שמתוך שקצרו חז"ל דבריהם הם נראים כסתומים ויש לנו לדקדק בדברי הכמים וחדותם וכו׳ אבל רבים מהלומדים באגדות אינן מדקדקים בכל זה בדברי חז"ל ואינן מבקשים לידע כל הענין על אמתתו וכו׳ ועושין תורתן פלסתר שאין המקרא והמאמר מכיל דרושם".

צא ולמד מרמב"ם ז"ל כמה דקדק במשמעותן של אגדות עד שהוציא מהן גופי הלכות. הנה לדוגמא בפ"ה מהל׳ גזלה ואבדה באר כל הענין של „דינא דמלכותא דינא" וכתב בסוף הפרק: „במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן ארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים,

אותו אדם שאני הולך אליו חכם בתורה הוא, אבל ראיתי בו דבר אחד שלפי דעתי אינו נוהג בו כשורה ואני מוכן עכשו לדונו על כך, להוכיחו וליסרו, ומכאן למדנו שבמקום שאני דן אותו אני חייב להזכיר פועל צדקותיו, כי בן תורה הוא, ועלי לכבדו יותר מן הראוי; ולפיכך אני מביא לו מעותיו בעצמי שלא על ידי שליח כדי לפארו ולהנאותו באותה שעה עצמה שאני דנו ותובעו.

הוסיף על כך ר״י בלאזר ז״ל בלשונו: „עתה נתבונן מה גבהו דרכיו ומה עמקו מחשבותיו ביראת ה׳ למצא מדה חמודה זו במדותיו ית״ש, ואחר זה למשול ברוחו להדבק במדה זו ולהתנהג כן למעשה. ובמנהג העולם אנו רואים כי מי שיש לו תרעומת על חברו משום איזה עון, אם הוא בדבר שנוגע אליו או אף שנוגע לשמים, כל תורתו וצדקותיו לא תזכרנה עוד״.

מתוך אספקלריא מאירה כזו צריך להשקיף על דברי חז״ל, שהרי לכך נוצרו. דברים כאלו וכיוצא בהם, שהם עיקר תכנן של רוב האגדות, צריכין כנוס מסודר במסגרת לשון קצרה וברורה לתוך מחיצתו של פרוש־התלמוד.

ח. תלמוד ומעשה.

לפנים אמרו חכמים ז״ל: גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. והיום? כמעט שנתפרדה חבילה זו אצל רוב הלומדים. מי שלומד עכשו סוגיא אינו בא מתוך־כך לידי מעשה, שהרי פסקי דיניה ממנה והלאה הם, בספרי הפוסקים, ומעצמו לא יוכל לפסוק. ומי שלומד „פוסק״ — הוראת מעשה לפניו, אבל תלמוד אין לו. ואילו מעיקר הדין לא כך צריך להיות. שאמר רבי זעירא אמר שמואל: אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד קי). פי׳: הכרעה שבאה מתוך ברור הענין, מסקנא דסוגיא.

תָּנוּחַ באותן הוראות שאין אדם דן בהן מעצמו, כמו הלכות טרפות ותערובת וכדומה, שהוא מוליכן אצל רבו וזה מורה לו מתוך תלמודו — אבל הן רוב תורתנו אינו כלל באותן שאלות שמרצין לפני הרב, אלא שדשין בהן בעקב, אם לאסור ואם להיתר, אם לקרב ואם לרחק, על כל מדרך כף רגל. כגון הלכות אדם

קי) ירושלמי פאה פ״ב. והא דתניא, בבא בתרא, קל ב: אין למדין מפי תלמוד, כבר פי׳ רשב״ם ז״ל שם שזה בתלמודן של ראשונים, משום שעלינו לילך אחר הכרעת האחרונים בתלמודם הם. עכ״ד ודחוקים הם, שהרי שנה משנתו סתם אין למדין מפי תלמוד מבלי לחלק בין ראשונים לאחרונים. אבל מצאתי בספר מבוא התלמוד לר׳ יוסף בן עקנין ז״ל (ד׳ ברסלוי, עמוד ה) שגרס תלמיד ולא תלמוד, וז״ל: „אין למדין הלכה כפי תלמיד כלומר בישוב התלמיד לפני הרב ומעיין בהלכה ועולה בידו מסברא שהלכה כפלוני אין רשאי התלמיד לסמוך על מה שעלה בידו מתוך הסברא ולעשות בו מעשה לפי שיש לחוש שמא לא עיין הוא כפי הצורך אבל אם אמר לו רבו הלכה ורקדק ולאחר שנתבאר לו כהוגן״ — — — (במקום הזה חסדו מלים אחדות בכתב־יד, וחבל על דאבדין, כי דוקא מלים הללו היו הנכבדות ביותר, להגדיר לנו אופן ברור־ההלכה מתוך שקלא וטריא בתלמוד בין רב לתלמידיו, שהוא עיקר מטרתו המביא לידי מעשה).

למה כתבו אלו דברים, יש לך לדעת כי התוספות כתבו לאותם שאי אפשר להם להבין דברי חכמה, אבל האמת כי דברים אלו הם סתרי חכמה" — והוא הולך ז"ל ומבאר שם לפני המעיין כל אותו ענין תמוה לא בדרך „רזים רמזים וסודות", כי לא זה דרכו, רק בדרך תבונות עילאות המשחררות את האדם מכבלי משפטים קדומים. כל הרגיל בספרי מהר"ל מפראג ז"ל יודע להעריך ערך רם ונשא את ברקי רעיונו הבריא וישר נוקב ויורד עד תהום ההכרה, מהפך על פיהן טעויות מקובלות אף מערער הנחות קדומות שנשרשו ביד ההרגל ונוטע אחרות תחתיהן על גדות תבונה רחבה. רק בנוגע לדיוקי פרטים הוא נזקק לדברי רמז ולא ביסודי הכללות. יש בו ממדת הַפשטות העליונה של קדושי דעה ובהירי חזון, זו המרחפת בין נגלה לנסתר ומביאתם לידי חבור המתקבל על הלב ונשמע באזני כל אדם. הרבה יש לנו ללמוד מכל דברי ספריו החשובים לבאור כונת חז"ל, כי היה קרוב לדמות תבניתם ז"ל יותר מכמה גדולים לפניו ולאחריו. רוב דבריו ז"ל באגדה ראוי להכנס בדרך הבלעה מחוכמה, אחר קצור מופלג, במחצתו של פרוש־התלמוד הנצב על הדף; ולכל בני ישראל יהיה על ידי כך אור גדול במושבותם.

האגדה אדמת קדש, שדה לא עוּבַד בו. בבאורה אין לקבוע מסמר ובלשונה אין לחוק חוק. אין חקר לגבולה. הא אין לנו אלא לתפסה במדה שהיא נִתֶּנֶת: להכיר מתוכה מי שאמר והיה העולם, ללכת בדרכיו ולדבקה בו, בתורתו ובמצותיו, להבין ולהרגיש במעשי יודעיו ועובדיו שעליהם האגדה מדברת, להדמות לדמותם ולחיות חייהם. וכשם שחדשו בדורותינו בני השפעתו של רבי חיים הלוי ז"ל מבריסק את דרך הבינה בפלפול ההלכות, כך עמדו וחדשו דרך זו עצמה בני השפעתו של גדול הימנו, רבי ישראל מסלאנט ז"ל, בהלכות דעות ומדות, שפור המעשה ותכסיסו, שבהן מתלכדות אחוד גמור ההלכה עם האגדה. אף כאן עיקר המגמה: ירידה לסוף דעת.

ולמען תאר דמות מסקנתו של פסק־הלכה בדיני מדות היוצא מתוך סוגיא של אגדה בדרך הפלפול (הַחִדּוּד) בדברי תורה — נביא נא דבר אחד שאמר רבי יצחק בלאזר ז"ל בשם רבו רבי ישראל מסלאנט ז"ל.

מעשה בר' ישראל ז"ל שראוהו יוצא מביתו ומעות בידו להביאן לאדם אחד. אמרו לו: רבנו, מפני מה אינו משגרן על ידי שליח? אמר להם: מחויבני מדין התלמוד לעשות כן בעצמי. היה שם חכם אחד שעמד ותמה: אלו היה דין זה בש"ס כלום לא הייתי יודעו? בדח לו ואמר: שמא בש"ס של כבודו אינו, אבל בשלי ישנו . . . וכשסרהב בו אותו חכם לבאר כונתו פתח וענה:

יבמות, עח ב: אמר ריש לקיש מאי דכתיב בקשו את ה' כל ענוי ארץ אשר משפטו פעלו — באשר משפטו שם פעלו. פרש"י: במקום שדנין האדם שם מזכירין פועל צדקותיו[קט].

קט) ומבואר שם כל הענין באריכות. (עט א), כי עיקר הזכרת פועל צדקותיו להרבות בכבודו הוא. ע' ס' אור ישראל בחלק נתיבות אור.

הבנין הגדול הזה. אנו צריכים לשכללו עוד. וגם עבודה זאת אינה רחוקה מאתנו כשיהיה לזה חפץ לב ושאיפה ליצור יצירה גדולה וחשובה המוכרחת לתפוס מקום חשוב בעולם: בכל מקום שהתוצאה של ההלכה מתוך התלמודים פשוטה היא אין צורך להוסיף עליה דברים, אבל ברוב המקומות צריכים להוסיף איזה באור, באיזה אופן יצאה ההלכה מתוך התלמודים. במקום שישנן שטות מחולקות צריך המחבר העוסק באותה היצירה המיוחדת לו לבאר את הנמוק של כל שטה ושטה, איך ההלכה נובעת מתוך התלמודים ע״פ שטת כל אחד מהפוסקים המקובלים בישראל״.

ט. כִּוון גרסאות.

ארבעה שנויי גרסאות הן בתלמוד בבלי וכלם צריכין כוון אל ההלכה המסקנית. א) שנויי גרסא שבכתבי יד ודפוסים קדמונים האצורים בס׳ דקדוקי סופרים להר״נ רבינוביץ ז״ל ומה שחוץ ממנו (כגון כל סדר נשים שלא הספיק לעבוד בו). ב) שנויי גרסא בתוספתא, מכלתא וכו׳ ובתלמוד ירושלמי. ג) שנויים בנוסחאות שהובאו בספרי הראשונים ז״ל. ד) שנויים שהכניסו המפרשים על יסוד חקירה ודרישה בדברי הראשונים ז״ל.

ע׳ לדוגמא בשו״ת נודע ביהודה, מ״ק ח׳ אבן העזר שאלה לב, בד״ה ולפי מ״ש וכו׳, וז״ל: „קשה מאד שנוי הנוסחא כאן בבבא מציעא מהנוסחא דיבמות וכו׳. ובספר תורת חיים הרגיש בזה ורצה באמת להגיה כאן בבבא מְציעא ולהעמיד כמו הנוסחא דיבמות, ואין דעתנו נוחה מזה, כי אם נרצה להגיה הש״ס מחמת איזו קושיא נסתרו ונהרסו כל יסודות התורה והדינים היוצאים מהש״ס, ונתת תורת כל אחד ואחד בידו להגיה כפי דעתו ותצא תורה חדשה. ואומר אני שבשתי הסוגיות שתי הנוסחאות אמתות, וכל אחת תתפרש לפי סוגיתה, כדת של תורה, אין אונס״. והוא הולך ומבאר ז״ל כל אותו הענין בהעמקה נפלאה.

אמנם עכשו זכינו לכתב־יד מינכן ובו נוסחת הסוגיא בבבא מציעא כנוסחתה ביבמות, וכמו שהגיה בתורת חיים. ואלו ראה ר׳ יחזקאל לנדא ז״ל גרסת כתב־יד זו היה מודה לה שהיא אמתית.

או הנה מה ששנינו במס׳ קדושין, ח א: התקדשי לי במנה זו — היה בו דינר רע יחליף. וכתב ר״ן ז״ל: „ואפשר שאין הקדושין תלויין בכך ואעפ״י שלא החליפו מקודשת, אלא שיש לו להחליפו לה מדין חוב בעלמא״.

ובס׳ בית שמואל, אה״ע סי׳ כ״ט ס״ק כ, הביא דברי ר״ן בלשון מוחלטת והוראה יוצאת משם „שאין עכוב בקדושין אם לא החליף״. ואם פשטה ידה וקבלה קדושין מאחר אינה צריכה הימנו גט.

אבל גרסת ירושלמי, קדושין פ״ב ה״א, ס״ב ג: „היה בו דינר רע הרי זו מקודשת והוא שיחליף״. מלשון זו משמע שהקדושין תלויין בכך.

ששמירת גופו עליו שלא יזיק את חברו, הלכות עינים שלא להזיק הזק ראיה שלא להביט בשאינו שלו, הלכות טפול באבדתו או שמירת פקדונו של חברו, הלכות זהירות וזריזות בקריאת שמע של שחרית וערבית, הלכות שמירת פיו ולשונו מאונאת דברים גנבת דעת ולשון הרע, או הלכות נהיגת כבוד בחברו לשיודע בו שהוא גדול ממנו אפילו בדבר אחד — הן כל אלו ומאות כיוצא בהן גופי תורה הם, שאין רַב־העיר נשאל עליהם וכל שומר־מצוה דן בהם דין לנפשו. אולם דברים הללו אינם מתישבים בלבו של אדם מתוך ידיעה שטחית אלא מתוך הֲגָיָה תלמודית. וכשיהיה „התלמוד" עשוי ומוכן בידנו כ„מביא לידי מעשה", כשתהיה כל סוגיא כשמה, תהלוכה מן הרעיון אל המפעל, מן המצוה אל קיומה — יתרבו בינינו מקימי מצות לשמן, ואמתה עם צדקה של תורה יהו נקנין בחיינו קנין גמור יותר. כי מהו התלמוד אם לא תשובה ארוכה אחת שטוחה על מאות דפים לאותה שאלה קטנה הנשאלת בכל אדם: מה חובתו בעולמו? ואין לך יציאת ידי חובה זו כל זמן שתלמודך ומעשיך נפרדים זה מזה.

ולאחר שנגמר אומֶר ונקבע סדר אצלי על חבור סוגיות התלמוד אל פסקי המעשים, ראיתי לאחד מגדולי דורנו הי"ו בא לידי מדה זו עצמה ואומר בה ככל דברַי קיא. ולפיכך, מכאן ואילך, אחליף דברַי בדברי כבודו ואביאם בלשונם:

„עבודה של מלאכה אחת גדולה עומדת לפנינו לתקן את הפרוד הזה, להרגיל את העולם הלומד שלנו בסדר למוד מיושר המעמיד את הפוסקים והתלמודים במערכה אחת מחוברת ומאוגדת יחד. אנחנו צריכים בתחלה לסדר על שני התלמודים את ההלכות של הפוסקים. לשון רמב"ם ז"ל במקום שהוא מספיק בההלכות שהן ברורות ואין בהם חלוקי דעות ושטות. ובמקום שע"פ הפוסקים האחרים יש שנוי דעות — לצרף את לשון הש"ע. ובמקום שע"פ מסקנת גדולי האחרונים המפורסמים מפרשי השו"ע נוטה ההלכה לצדדים אחרים — להעלות בקצרה גם את המסקנות הללו ובכל האפשרות בלשון של המקור של הפוסקים, להציבם עמוד על עמוד ודף על דף אצל התלמודים. מובן הדבר שההעתקה הזאת שהיא עבודה רבה וגדולה צריכה להיות מדויקת היטב ומנוקה מכל ערבוב ושבוש. וצריכים אנו להעתיק רק את אותו חלק של הלכה השייך לזה, ולהשתדל שיהיה הלשון נעתק יפה, שיהיה כולל הבנה ברורה ומספקת בבאור הענין. עצם ההצגה של הענינים, אלה (הפסקים) מול אלה (הסוגיות), תאיר את עיני הלומדים ותרגיל אותם לסגל את הידיעה של כל הלכה עם מקורה וסבתה. וכמה סבוכי דברים הבאים מסבת העלמת העין מהיסוד העקרי במלואו בעת העסק בההלכה המסקנית יסורו ע"י זה, והשכל יתישר להשקיף ברוחב דעת ובמנוחת הלב עם יסודי ההלכות והסתעפותן.

אבל לא רק במלאכה פשוטה בזאת, אעפ"י שיש בה ג"כ חכמה, נגמר את

קיא) במחברת: „הרצאת הרב רבנו אברהם יצחק הכהן קוק שליט"א לפני חכמי מרכז הרב. אור ליום כ' טבת תרפ"א. תוצאת מרכז הרב ע"י דגל ירושלם פעה"ק ירושלם תובב"א". עמוד ח.

ביחוד צריך כוון הגרסאות לענין סדר הדורות. דבר זה קובע לו עבודה בפני עצמה. רצונך להכיר הכרה סדורה וברורה את השתלשלות הענינים עליך לדעת בכל משנה מתי נשנית, בכל מאמר מתי נאמר, בכל תנא ואמורא מתי חי והיכן למד, מי היו רבותיו ומי תלמידיו. בדין הוא שנתחיל מנין הדורות מראשית ימי התנאים ועד חתימת התלמוד ולרשום גבי כל דבר בתלמוד בן איזה דור הוא: ראשון, שני, שלישי וכו'. אך על זה בפרק הבא. וכאן נביא דוגמא מהלכה גדולה אחת התלויה בכוון גרסא של שם אמורא אחד.

גדולי דורות רבים נחלקו בתשובת השאלה: אם חייבים אנו לנהוג מצות יבום בזמן הזה או לא[קיד].

וכתב ר"י ן' מיגש ז"ל בתשובותיו, סי' קלט: „ואנחנו מכלל הסוברים לפסוק כשמואל [שמצות חליצה קודמת למצות יבום] להיות שמואל ור' יוחנן מסכימים בה. — ואם היה רב נחמן האומר חזרו לומר מצות יבום קודמת למצות חליצה בתרא אז היינו אומרים הלכה כבתראי, אבל כיון דלאו בתרא הוא הנה היו שמואל ור' יוחנן חלוקים עליו ואין לנו לדחות דבריהם ולפסוק כרב נחמן".

והנה לפנינו בתלמוד, יבמות לט ב: אמר רמי בר חמא אמר רבי יצחק חזרו לומר מצות יבום קודמת למצות חליצה[קטו]. אבל ר"י ן' מיגש ז"ל גורס רב נחמן במקום רבי יצחק שבגרסתנו. ורב נחמן זה שרמי בר חמא אומר בשמו אינו רב נחמן סתם, אלא קדמון הוא, ואינו בתרא לגבי שמואל ור' יוחנן. ואפשר שהוא אביו של שמואל ב"ר נחמן שנחלק עם ר' יוחנן. ע' ירושלמי מס' הוריות בסופה: מר שמואל בר נחמן אמר משנה קודם לתלמוד ור' יוחנן אמר תלמוד קודם למשנה. ואולי זהו רב נחמן הקדמון שרב נחמן האחרון אמר בשמו בירושלמי כתובות פ"ה ה"ח: אמר רב נחמן בשם רב נחמן וכו'.

וראיתי לאחד מגדולי הספרדים ר' אברהם שראני ז"ל בס' מקנה אברהם סי' קכ"ד שהביא דברי ר"י ן' מגש ז"ל אלו וכתב: „ולא ידעתי היאך נסתפק בזה דהא כתב רש"י במס' יום טוב, כה א, דרב הונא ורב חסדא ורב נחמן תלמידי דרב הוו, ובודאי דהוא בתרא לגבי שמואל ור' יוחנן". ולא עלתה על דעתו שאין זה אותו רב נחמן תלמיד רב, אלא קדמון. ומכל מקום צריך עיון.

י. תרגומים

לצורך באורן של מלים יוניות, פרסיות, רומיות וכו', הבאות בכל רחבי התלמוד, יש לנו ספריימלים. אבל מומחים ובקיאים צריכים לעבוד בזה הרבה ולהכניס מסקנותיהם למחיצת פרוש הנצב על הדף.

קיד) ע' פחד יצחק אות יוד, תשובות רבות מאד מגאוני אטליא שפסקו הלכה למעשה שמצות יבום קודמת.

קטו) גם רי"ף ז"ל גרס כן, אלא שהביא גם גרסא אחרת שר' יוחנן אמר זאת, ולפיכך פסק שיבום קודם.

הדין נותן שאין לנו לחלוק על הראשונים ז"ל מתוך גרסא שנמצא, כי מי יודע מוצאה, אבל במקום שנסתפקו הם עצמם בו (וביחוד בחומר אשת־איש) אין אנו רשאים שלא לחוש. דברים כאלה לא מעטים הם, ועלינו לגלותם.

אף אותה אזהרה רבה של ר' יחזקאל לנדא ז"ל שלא להגיה בש"ס מחמת איזו קושיא — הגר"א ז"ל, כידוע, לא כך היה סובר[קיב], אולם לא מתוך קושיא שהוקשה לו עצמו ז"ל אלא מתוך משמעותן של דברי הראשונים במקום שנראה מדבריהם ז"ל שהיתה להם שם גרסא אחרת. ואעפ"י שענין זה מלוא כל התלמוד דברו, יש להביא דוגמא של הגהה מוכרחת, כדי לעמוד על העיקר.

עבודה זרה, לו ב: כי אתא רב אחא בר אדא אמר ר' יצחק גזרו [תלמידי שמאי והלל] — על בנותיהן [של עכו"ם].

והקשו: [הלא כבר] בית דין של חשמונאי גזרו? ותרצו: כי גזרו בית דין של חשמונאי ביאה אבל יחוד לא, ואתו אינהו גזור אפילו יחוד.

הרב המגיד ז"ל בפי"ב מהל' אסורי ביאה ה"ב הביא דברי התלמוד בגרסא אחרת:

„והקשו: בית דין של חשמונאי גזרו? ותרצו: התם דמיחד לה אבל הכא אקראי בעלמא".

והנה אין להבין כלל כיצד יש לגרוס כן בתלמוד. שהרי אחר הדברים האלה הקשו שם: „יחוד נמי בית דין של דוד גזרו" — שמע־מנה שהתרוץ שלפני קושיא זו היה: „אתו אינהו גזור אפילו איחוד", שאם לא כן, יחוד מי הזכיר שמו?

ולא עוד אלא שרמב"ם ז"ל שהוא בעל הגרסא שהביא הרב המגיד ז"ל כתב בפכ"ב מאותן הלכות עצמן ה"ג: „ושמאי והלל גזרו על יחוד נכרית" שמע־מנה שגם לפניו ז"ל היתה גרסא שלפנינו, ואם כן איך נפרש דבריו בפרק י"ב היוצאין מפורשין מתוך אותה גרסא האחרת שהביא הרב המגיד.

זמן רב נצטערתי בפתרון חידה זו עד שראיתי בבאורי הגר"א ז"ל לאבן־העזר, ט"ז ס"ק ג, שהביא גרסת הרב המגיד וכתב על זה: „וצריך לומר דגרים אי נמי כי גזרו כו' אבל יחוד לא כו' וכמו שכתב שם בפכ"ב".

הרי לנו הגהה מוכרחת: להוסיף בתלמוד לפי גרסת רמב"ם ז"ל שתי מלים הללו „אי נמי".

אלא שעדיין יש לתמוה. מכיון שפסק בפכ"ב כדעת תרוץ שני שבתלמוד ששמאי והלל גזרו על היחוד אבל קרבת אקראי היתה אסורה כבר קודם (משום נשג"ז) בגזרת חשמונאי — איכה פסק בפי"ב ש„אם לא יחדה לו אלא נקראת[קיג] מקרה אינו חייב (משום נשג"ז כגזרת חשמונאי) אלא משום נכרית"?

לא כאן המקום לבאר מה שנ"ל בזה — אבל צורך ההגהה מוכרח ועומד.

קיב) וע' לעיל הערה כ"ה לענין הזהירות בהגיה, שאף הגר"א ז"ל החמיר בכך, ואומרין עליו שלא הי' רושם הגהה בשולי הדף עד שהיו לו כמה הוכחות לכך.

קיג) צ"ל „נקרה". וכן ל' רמב"ם בפ"ד מהלי חליצה ה"ב: „ולא קבעו מקום אלא נקרה מקרה". כן הוא בדפוס ראשון, ובדפוסינו נשתבש גם שם שבוש יתר.

כותב לעצמו כפי כוחו מבאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות". ומפני שהיו להם חביבים ביותר דברי מדרשם שחדשו בדרך המדות על כן כנו את חבוריהם מדות, אעפ"י שהיו בם גם דברים רבים שלמדו מפי השמועה[קטז].

וזוהי שצוה ר' שמעון את תלמידיו שילמדו את חבורו שפרש בו את התורה, ונתן טעם לדבר מפני שחבורו מלוקט מתוך חבור ר' עקיבא שהלכה כמותו בכל מקום[קיז]. ובימי דורנו אלה נמצאה מכילתא זו ע"י הר"ד האפמאן ז"ל שהוציאה לאור.

יא. דברי לשון.

חשיבות מרובה החשיבו חז"ל את המדייק בלשונו. ואמנם מבאר רש"י ז"ל את דרכי הלשון ונקודה. ע' לדוגמא בבא מציעא, סה א, בד"ה דלא נסתרי. אלא שבכל זאת יש לנו עוד מקומות לא מעטים שמקצוע זה שבתלמוד הוזנח יותר מדאי.

ולדוגמא: מנחות, כא א: תניא [כל קרבן מנחתך במלח תמלח], במלח — יכול תבונהו ת"ל תמלח. מאי „תבונהו"? אמר רבה בר עולא הכי קאמר יכול יתבננו כתבן בטיט. אמר לי' אביי אי הכי יתבננו מבעי ליה. אלא אמר אביי יכול יעשנו כבנין. אמר ליה רבא אי הכי יבננו מבעי ליה. אלא אמר רבא יכול תבונהו. מאי תבונהו? אמר רב אשי יכול יתן בו טעם כבינה.

והנה מלבד קושי ההבנה בדברי רבה בר עולא ואביי לא נוכל להבין כלל דברי רבא. בברייתא כתוב „תבונהו". שואלים: מאי „תבונהו"? עונה רבא „תבונהו"! ואז שואלים שוב: מאי „תבונהו"? עד שבא רב אשי ומבאר: יתן בו טעם כבינה.

אבל כל שקלא־וטריא זו בנקוד היא דנה. בברייתא היה כתוב תבנהו[קיח]. נשאלה שאלה: כיצד מנקדין מלה זו — ומתוך נקודה יובן פרושה.

בא רבה בר עולא ונקד: תַּבְּנֵהוּ והוא ל' צווי, כלומר תַּבֵּן אותו, מן הפועל תַּבֵּן שהיה ידוע להם בזמנם ונשאר גם בימינו בל' ערבית־תימנית, ופרושו: תְּחַב דבר אחד בין שני דברים אחרים, כשם שתוחבין את התבן בטיט כשלובנים לבנים[קיט].

קטז) ונמסר כלל זה עד האמוראים: „כיון דאתיא מדרשא חביבא ליה" (יבמות ב, ב. ובכמה מקומות). ומשום שהיתה ל' ארמית שגורה בפיהם יותר קראו לכל חבור „מכילתא", וכן „ספרא" (בעברית: הספר) או „ספרי" (בעברית: הספרים). וכן בירושלמי שביעית פ"י סוף ה"ג: אמר רבי יוסי הדא אמרה בר נש דתני חדא מיכלא (חבור אחד, מסכת אחת של תורה) והוא אזל לאתר ואינון מוקרין ליה בגין תרתי צריך מימר לון אנא חדא מיכלא אנא חכים.

קיז) ע' בהקדמה לס' מדות סופרים על מכילתא.

קיח) והובאה גרסא זו בס' דקדוקי סופרים בין גרסאות שונות אחרות. וזו לענ"ד עיקר.

קיט) ואפשר שהשם „תבן" מן הפועל „תבן" הוא בא, ומתחלה חיו קורין כן רק לאותן קני הקש או קני הסוף שנתחבו בלבנים, אלא שאח"כ נתפשט שם זה על מין התבן בכלל. ויובן הכתוב: ויפץ העם בכל ארץ מצרים לקשש קש לתבן (שמות ה יב). וראב"ע נדחק לפרש: תחת תבן — ולפי השערתנו פרושו כמשמעו: לקשש קש לצורך דבר הנתחב בטיט. אך צריך תלמוד לפני מומחים. וע' גזניוס־בוהל.

נביא נא דוגמא ממלה אחת, שדין גדול וחמור הנוהג בארץ ישראל גם בזמננו תלוי בפרושה.

סנהדרין, כו א: ר' חייא בר זרנוקי ור' שמעון בן יהוצדק הוו קאזלי, פגע בהו ריש לקיש אטפל בהדייהו, חזי' לההוא גברא דקא כריב. אמר להן: כהן וחורש [בשביעית]! אמרו לו: יכול לומר אגיסטון אני בתוכו.

מותר לו לאגיסטון לחרוש בשביעית — אבל מהו אגיסטון? יש שרואין בו מלה יונית או רומית, ויש — פרסית.

ע' מוסף הערוך: אַגִיסְטוֹן בלשון פרסי اجستن Feldbesteller, Baum-anpflanzer, ושם בהערה 2: „וזה הפרוש נראה לי עיקר כי ארים הוא כמו בל' ערבי ערס, כלומר נוטע אילנות ובעצם וראשונה כן טעם מלה פרסית אגיסטן".

אולם אחרים פרשו שהיא מלה יונית או רומית והוא ל' אנגריא, שהוא אנוס לעבוד למס המלכות. ע' ספר המלים ללוי.

ובכך תלוים שני הפרושים שהביא ר' נתן בעל הערוך ז"ל, ונראה שממנו הביאם רש"י ז"ל: „אגיסטון שכיר, וקרקע של נכרי הוא א"נ משום ארנונא שכרו בעל הבית לחרוש".

נכתוב עוד שם בהערת הערוך: וגם יש לומר שהוא ל' פרסית אחרת ופתרונה משולח ועבד, ויכול לומר אנוס אני והכריחוני לחרוש בשביעית ואני עושה מחמת אונס.

נמצינו למדים, שאם מלת אגיסטון פרסית היא (מלשון ראשונה) מותר לישראל שכיר לחרוש בקרקע שקנה נכרי בארץ ישראל. אבל אם מלת אגיסטון יונית היא (או פרסית מלשון שניה) אין לנו היתר זה. ובכסף משנה, פ"ד מהל' שמיטה ויובל הכ"ט, מבואר שאסור לו לישראל לעבוד בשדה עכו"ם בשביעית; ואעפ"י שאין לפרותיו קדושת שביעית לדעתו ז"ל שם, מ"מ לעבוד בה אסור. והדבר ידוע שיש כאן מחלקות גדולות גם בדין הפרות, וכבר דנו בזה הרבה הרב בית־יוסף והרב המבי"ט ובנו מהרי"ט ז"ל.

ויש גם דברים פשוטים שנתעלם פרושן מרוב הלומדים, מפני שהוא טעון לצורך הבנתו תרגום מדויק מלשון אחרת.

גטין, סז א: אמר ר' שמעון לתלמידיו, בני שנו מדותי שמדותי תרומות מתרומות מדותיו של עקיבא.

פרש"י: שנו מדותי, למדו תורתי.

ואין הדבר מובן כל צרכו. הלא תלמידיו היו ולמדו ממנו תורה — למה היה צריך לומר להם „למדו תורתי"? ואם לשבחה הוא רוצה, לא היה צריך אלא להגיד להם: דעו שמדותי מתרומות מדותיו של ר' עקיבא.

אבל כתב רמב"ם ז"ל בהקדמתו לס' משנה תורה: „רבי ישמעאל חיבר פירוש מאלה שמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא. וכן רבי עקיבא חיבר מכילתא".

מכילתא בארמית היא מדה בעברית. והיו חכמים הראשונים ז"ל קוראים חבוריהם בשם מדות, כמו שכתב רמב"ם ז"ל שם קודם: „כל אחד ואחד [מן החכמים]

שחר". הרי שהובאה ראיה גמורה לפרוש שני, והוא גם הנכון והמקובל על יסוד מחקר לשונות המזרח.

מרובים צרכי העבודה, ולרגל מלאכתי בעריכת הפרוש לשם נסיון והצעה בלבד הנני לבאר בע"ה, בפרק שני הבא, דרכים שיש ללכת בם על ספוק צרכים הללו.

תם פרק ראשון.

ציון!

לצערנו הגדול נלקח מאתנו חברנו היקר הרב המחבר ז"ל בהאספו אל עמיו לפתע פתאום בדמי ימיו (ט"ו אייר, השתא, בן ל"ד שנה) לפני גמר הדפסת הקובץ הזה.

הפרקים הנדפסים כאן דים להעיד על גודל האבדה שאבדה לבית מדרשנו בפרט ולתורת ישראל וחקירתה בכלל. יהי זכרו ברוך!

דחה אביי: אי הכי יִתַבְנֵנוּ מבעי ליה, כלומר בל׳ גוף שלישי ולא בל׳ צווי, שאין דרך לשון המשנה לשמש „יכול" בל׳ צווי, כי אם בגוף שלישי או שני.

אלא אמר אביי: נַקֵּד תְּבְנֵהוּ, כלומר תבנה את המלח כבנין על גב הקרבן, שתניח עליו כמין בול של מלח גדול ולא יותר.

דחה רבא: אי הכי יבננו מבעי ליה. ודחיה זו אינה מובנת לי.

אלא אמר רבא: נַקֵּד תְּבוֹנֵהוּ, כלומר הטל ו׳ בין ב׳ לנ׳. וזה משרש בּוֹן[קכ]. אולם גם לאחר שנודע נקודו של רבא לא ידענו פרושו לענין המליחה, עד שבא רב אשי ובאר שהוא כענין בינה הנותנת טעם בלב בני אדם[קכא].

אך יש גם מלים שגורות בפי כל יודע ספר ואין נקודן עולה ברור. מה לנו מפורסם מן קַל וחומר — ובכל זאת מה מעטים היודעים שיש מנקדים קַל ולא קַל, שהרי שם־עצם הוא, כחֹמֶר חברו, ולא שם־תואר. ואחרים אומרים כי אמנם שם־תואר הוא ונקודו קַל, אעפ״י שחברו לא כך, או אולי גם חברו כך שהרי מצינו בל׳ רבים „קַלין וחֲמוּרין" ולא „קַלין וחמָרין". אלא שנ״ל ראיה, כי קל זה שם־עצם הוא, מטה שאמרו: „קל הוא שהקלו חכמים במים"[קכב].

ויש שחסרון הנקוד גורם שבוש רב. הנה, לדוגמא, מה שאמרו חז״ל גבי אב ואם „שהוקש כבורם לכבוד המקום" (יבמות, ה א) צריך לנקד „שהוקש כִּבּוּדָם לִכְבוּד המקום", כי לא על הכבוד עצמו, כביכול, נאמר, אלא על מעשה הכִּבּוּר. ומצאתי כן בספרו של אחד הקדמונים ז״ל ששכחתי שמו.

אף יש פרושים שונים למלים שגורות ביותר, מהם שנדחו בידי המחקר האמתי ומהם שנתקבלו, ופעמים שהדחויים נזכרים בדברי המפרשים והמקובלים לא נזכרו.

נסיים במה שפתחנו: מלת שחר האמורה במשנה ראשונה שבתלמוד לא אמרו בה המפרשים כלום גם על פרושה הלשוני. רק בפ׳ מלאכת שלמה כתוב: פי׳ הר״ש שירליו ז״ל עמוד השחר סמוך לאור היום, מחשיך ומאפיל יותר מחשכת הלילה, וקרוי עמוד השחר, וכשמסתלק קרי עלה עמוד השחר". מקום מולדתו של פרוש זה באבן עזרא בראשית, לב כז: „עד עלות השחר, עד סור שחרות הלילה וי״א כי שחר דמות אור והוא הנראה בעבים טרם זרוח השמש וכן אשר אין לו

קכ) או לפי גרסא אחת בכת״י תבנהו (בדברי רבא) משרש בין השכיח יותר.

קכא) והראה לי גיסי מר ש״פ מלצר מירושלם דברי רב במס׳ סוטה, מב ב, על איש הביגים שהוא מבונה, וכן רבי שילא שם; כדברי הסומכים בנה לשרש בין. (ע׳ ויס בספר משפט לשון המשנה עמוד ט). ועוד אמר לי כי כשם שלי׳ טעם משמשת בעברית לבינת הלב ולחוש הטעימה, כך גם ל׳ בינה הבאה במקרא על בינת הלב בלבד ראו בה אח״כ גם מושג הטעימה המוחשת.

קכב) ערובין יב. וע׳ כל באור ענין זה בס׳ „המדות שהתורה נדרשת בהן" מאת הר״מ אוסטרובסקי מירושלם (תרפ״ד), עמוד מד. ולמסקנתו כי קל בפתח שם־עצם הוא לא תתאים מלת קולא בארמית.